فهرس

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

1 - البحث عن مكان فى التاريخ ...

محمد عابــد الجابــرى

الخطاب الفلسفي فى الفكر العربى الحديث والمعاصر فــرع من الخطاب النهضــوى وامتداد له ، وهــو يؤكد انتماءه اليه اما صراحــة واما ضمنا . ان هذا يعنــي انه واقع هو الآخر تحت ضغط الاشكالية العامة لفكــر «النهضــة» ، اشكالية «الاصالة والمعاصــرة» . ولكنه اذ يتجــه الي التراث والى الفكــر الاوروبــي مما لا يبحث ، لا هنا ولا هناك ، عما «يجب اخذه» وعما «يجب تركه» ، كما هو الشان فــى الخطاب النهضوى العام الذى تعرفنــا عليه من قبــل ، بل يكــاد ينصــرف باهتمامه كله الى البحث عن مكان فى التاريخ لتراثنا الفلسفي، وبالتالي البرهنة عن اصالــة الفلسفة العربية الاسلامية من جهة ، والى محاولــة انشــاء «فلسفة عربيــة» معاصرة من جهة أخرى. هكذا تتخذ اشكاليــة «الاصالة والمعاصرة» هنا صورة خاصة تجعل الخطــاب الفلسفي النهضوى العربى المعاصر خطابان : خطاب من اجل فلسفــة الماضي وخطاب من اجل فلسفة للحاضر والمستقبــل .

لنبــدا بالخطــاب الاول .

اما ان يكون «التحــدى الغربي» قــد حرك الرغبة فى «تاصيل»

الفلسفة العربيــة الاسلامية المنحـــدرة الينا من القرون الوسطى ، فهذا مـــا لا يحتاج الى بيان ، فالخطاب النهضوى العربي الحديث والمعاصر هو ، فى جملتـــه وبكل فروعه ، جواب على هذا التحدى . وامـــا ان تكون هناك داخل تراثنـــا نفسه عوائق تحـــول دون تحقيق هذه الرغبة، عوائق يجب تصفيتها على طريق «اثبـــات» اصالة تلك الفلسفة ، فهـــذا ما لا يخفى على من له المـــام كـــاف بالصراع الذى عرفه الفكر العربى الاسلامى فى القـــرون الوسطى والذى لا زالت آثاره ماثلة الى اليـــوم : الصراع بين العقل والنقل ، بين الفلاسفـــة وعلماء الدين ، الصـــراع الذى انتهى مع بدايـــة تراجع الحضارة العربية الاسلامية الى تكريـــس اطروحـــات الخطاب السنـــى المعادى للفلسفة ، الخطاب الذى يعتبر «علوم الاوائـــل» ، بكيفية عامـــة ، من «الدخيـــل» الذى يجب عزاله ومحاربته لما فيـــه من «البـــدع» و «الضـــلال» .

«تاصيـــل» الفلسفة العربية الاسلامية يتطلب اذن : من جهة الرد على مؤرخى الفلسفـــة فى الغرب ، والمستشرقين منهم بصفة خاصة، الذين يدعون ان الفلسفـــة فى الاسلام لم تكن سوى نسخة مشوهة من الفلسفـــة اليونانية ، او هى هـــذه نفسها «مكتوبة بحـــروف عربية» كما يتطلب من جهة اخرى التخفيف من دعاوى مناوىء الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه ، اما بتاويل اقوالهم واما ببيـــان بطلانها بصـــورة من الصـــور .

تلك هى المهمة المزدوجة التى تجنـــد للقيام بها اول مدشن للخطاب الفلسفى ــ النهضوى ــ فى الفكر العربى الحديث ، صاحب (التمهيد) (1) المشهور . فلنستمـــع اليـــه يقـــول :

«هذا تمهيد لتاريخ الفلسفـــة الاسلامية يشتمل على بيان لمنـــازع الغربيين والاسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها .

«والباحثون من الغربيين كانما يقصدون الى استخلاص عناصـــر اجنبية فى هـــذه الفلسفة ليردوها الى مصدر غير عربى ولا اسلامى ، وليكشفوا عن اثرهـــا فى توجيه الفكـــر الاسلامى .

«اما الباحثون الاسلاميون فكانما يزنون الفلسفة بميزان الديـــن» (مقدمة الكتاب) . منذ البداية ، اذن ، يقـــدم هذا الخطاب نفسه علـــى

انه خطاب نهضوى فى الاصالة . ومنذ البداية كذلك يقدم هذا الخطاب نفسه على انه خطاب فى «المنهج» ومن اجل «المنهج» ـــ المنهج منظورا اليه على انه الرؤية لا على انه طريقة فى التفكير والعمل ، ومن هنا الجمع بين «المنازع» و «المناهج» . فكيف سيثبت صاحب «التمهيد» اصالة الفلسفة الاسلامية ، وما منهجه الى ذلك ؟

ان صاحب «التمهيد» لا يريد الدخول فى جدال صريح ومباشر لا مع «الغربيين» ولا مع «الاسلاميين» . انه يفضل اعتماد «**المنهج التاريخى**» ، وبالتالى تتبع مواقف هؤلاء وأولئك والرد على كل منها من داخله ، اعنى من خلال التطورات التى لحقته، ذلك لان مواقف الغربيين من الفلسفة الاسلامية قد تطورت بتطور معرفتهم بهذه الفلسفة، مثلما ان مواقف «الباحثين الاسلاميين» منها لم تكن موحدة ولا نهائية . واذن فأحسن الردود ما جاء على صيغة «وشهد شاهد من اهلها» .

وهكذا فاستعراض «مواقف الغربيين» من الفلسفة الاسلامية منذ اوائل القرن التاسع عشر الى اوائل القرن العشرين فى تسلسلها الزمنى يكشف عن تطورات كلها فى صالح اصالة الفلسفة الاسلامية. واهم هذه التطورات ما يلى :

أ ـــ لقد «تلاشى القول بأن الفلسفة العربية الاسلامية ليست الا صورة مشوهة من مذهب ارسطو ومفسريه ، او كاد يتلاشى...» .

ب ـــ كما «تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل، وعقبة فى سبيل نهوض الفلسفة، أو كاد يتلاشى..» .

ج ـــ اضف الى ذلك أن «لفظ الفلسفة الاسلامية او العربية» قد اصبح «شاملا ... لما يسمى فلسفة ، او حكمة ، ولمباحث علم الكلام» كما «اشتد الميل الى اعتبار التصوف ايضا من شعب هذه الفلسفة» (ص 25 ـــ 26) .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فاذا كان بعض «الباحثين الاسلاميين» من المؤلفين القدامى قد ادعوا ، كما فعل صاعد الاندلسى «ان العرب لم يكن عندهم شىء من علم الفلسفة ، وأن طبعهم خال من التهيؤ لهذا العلم الا شذوذا» فان بعضهم الآخر ، مثل الشهرستانى ،

يؤكد «ان العرب قبل الاسلام كان عندهم حكماء .. وكانت عندهم حكمة».
واذا كان العرب قد انصرفوا ، بعد الاسلام ، عن الفلسفة والعلوم فليس ذلك راجعا الي «قصـــور فى طبيعتهم» بل كان كما يقـــول ابن خلدون، «بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها ، ثم بحكم اشتغالهم بالرئاسة وتدبيـــر الدولة والدفاع عنها واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها للمرؤوسين من الاعاجم (ص 35)

اما عن موقف الفلسفة من الدين والدين من الفلسفة فان الخطاب سينطلق من فقـــرة لابن حزم يقول فيها «الفلسفـــة علي الحقيقـــة انما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ، ليس شيئا آخر غير اصـــلاح النفس بان تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الي سلامتها فى المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية وهذا نفسه لاغيره هو الغرض من الشريعة . هذا ما لا خـــلاف فيه بين احد من العلمـــاء بالفلسفة ولا بين العلمـــاء بالشريعة» (ص 77) . وعلى الرغم من ان ابـــن حزم قد كتب هذا تمهيدا للـــرد «علي من انكـــر الشرائع مـــن المنتميـــن الى الفلسفة» (2) ، اى دفاعا عن الدين لا عن الفلسفة ، فان صاحب «التمهيـــد» ـــ الذى يعرف هذا جيدا ـــ يأبى الا ان **يوظف هـــذا النص فى اتجـــاه معاكس تماما** : انـــه يريد ان يمهد به للـــرد على من انكـــر الفلسفة من رجال الدين ، وبالتالى توظيفه فى الدفاع عن الفلسفة.
وهكذا فبعـــد ابـــراز «ان الفلاسفة يحاولون غالبا التوفيق بين الشريعة والحكمة فى اسلوب ليـــس فيـــه عنف ولا نزوع الى كبرياء» (ص 81) يأتـــى التخفيف من موقف خصوم الفلسفة من الفقهاء والمتكلمين بابـــراز الآراء التي فيها شـــيء من «الاعتـــدال» . وهكذا فالغزالى «مع شدته فى الـــرد على الفلاسفة ومعاداتـــه للفلسفـــة لم يبلـــغ فى ذلـــــك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرم الاشتغال بها من غير تفصيل» (ص 83).
وهكذا يقـــدم الغزالى ـــ وهو حجة الاسلام ـــ كحجة على ضـــرورة الاعتدال فى الحكم على الفلسفة ، يفعل صاحب التمهيـــد هذا ليتمكن من الـــرد بقوة على موقف الفقهاء المتزمتين سواء اولئك الذين عاشوا قبل الغزالي او بعده . وهكذا فالذين هاجموا الفلسفة قبل الغزالى كـــان معظمهم «ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفـــة ولم يتنسموا ريحها ، وفى كلامهم من الخلط ما يـــدل على انهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من امـــور

الفلسفة» (ص 87 — 88) . اما الذين هاجموها «من علماء الدين المتأخرين فالظاهر انهم لا يرون بين الفلسفة وبين الشعوذة والسحر والكهانة فرقا» (ص 88 — 89) واذا وجد بينهم من «اتصل بها والم بعلومها» كابن قيم الجوزية واستاذه ابن تيمية فأن «نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع اسلوبها» (ص 90) .

هل يتعلق الامر هنا بالدفاع عن الفلسفة ازاء هجمات الفقهاء ورجال الدين المتزمتين ام بالدفاع عن موقف الاسلام والمسلمين من الفلسفة ازاء اتهامات المستشرقين و «الباحثين الغربيين» ؟

الواقع ان الطرفين معا — المستشرقون من جهة والفقهاء من جهة اخرى — حاضران دوما فى خطاب صاحب «التمهيد» . **فعندما يكون احدهما على السطور يكون الاخر ضرورة بين السطور** . وحضورهما فى خطابه على هذا الشكل ليس باختياره بل ان طبيعة موقفه **السلفى — الليبرالى** يفرض عليه ذلك . انه يجد نفسه مضطرا الى التفكير فى الفقهاء عندما يرد على المستشرقين ، والى التفكير فى هؤلاء عندما يكون بصدد التخفيف من موقف اولئك . وبعبارة اوضح لقد كان يشعر بان عليه ان لا يزكى موقف الفقهاء المتشددين المنكرين للفلسفة عندما يرد على المستشرقين الذين يدعون ان الفلسفة الاسلامية قد ظلت نسخة من الفلسفة اليونانية او الذين يقولون ان طبيعة الدين الاسلامى لا تسمح بحرية التفكير ، كما كان يشعر بأن عليه ان يتجنب تزكية موقف هؤلاء من خلال الرد على اولئك . لقد كان يحاور خصمين يتبنيان قضية واحدة، ولكن من موقعين مختلفين ، بل متناقضين . فكان لابد من معالجة الموضوع بمرونة وحذر .

هناك طرف ثالث يرى صاحب «التمهيد» انه من غير الجائز اغفاله ، ويتعلق الامر ب «ابحاث فى تاريخ الفلسفة عالجها من تعرضوا لتاريخ العلوم والتاليف فى الاسلام» مثل المسعودى وابن النديم وصاعد وابن خلدون وطاش كبرى زادة وحاجى خليفة من جهة ، وب «كتب الملل والنحل والمقالات — التى لا تخلو — من موضوعات تتصل بتاريخ الفلسفة الاسلامية» مثل مقالات الاسلاميين للاشعرى والفرق بين الفرق للبغدادى والفصل لابن حزم والملل والنحل للشهرستانى .. من جهة اخرى . اضف الى ذلك «بعض الكتب الدينية

الصرفة» التي تــرد فيها «مســائــل ذات علاقة بهذا الموضوع خمس في بعض كتب الغزالي وابن الجوزى وابن «تيميــة وابن قيم الجوزيـــه» (ص 97 — 98) .

ولا يطيل صاحب «التمهيــد» مع هؤلاء ، وانما يقتصر على القــول بأن «كلام الاسلاميين فى الفلسفة الاسلامية ، مع قصوره فى تكوين منهــج تاريخى ، هو فى غالب الامــر يعني ببيان نسبة هذه الفلسفة الى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، ورد ما يعتبر معارضا للدين منها» (ص 98) .

«القصور عن تكوين منهج تاريخى» ، ذلك هو عيب «كـــلام الاسلاميين فى الفلسفة الاسلامية» فهل يصدق هذا ايضا على «الباحثين الغربيين» المنكرين لاصالة هذه الفلسفة ؟ ان صاحب التمهيد لا يصرح بذلك، ولكن البديل الذى يطرحه يجعل هذا الحكم ينسحب عليهم كذلك.

فمــا هــو هذا البديــل اذن ؟

انه **«المنهج التاريخي»** الذى يعود بنا الى **الينابيــع الاولى** ويجنبنا الانسياق مع اطروحات المستشرقين الذين «يقصدون فى دراستهم الــى استخلاص العناصر الاجنبية التي قامت الفلسفة الاسلامية على اساسها او تأثرت بها فى ادوارها المختلفة ، يجعلون ذلك همهم ويتحرون عــلى الخصوص اظهار اثر الفكر اليوناني فى التفكير الاسلامى واضحا قويا» هذا فى حين ان «العوامل الاجنبية المؤثرة فى الفكر الاسلامى وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهى احداث طارئة عليه ، صادفته شيئا قائما بنفسه ، فاتصلــت به لم تخلقه من عدم وكــان بينهما تمازج او تدافع، لكنها على كل حال لم تمــح جوهره محوا» (ص 98) .

ويضيف صاحب التمهيد الى ذلك مباشـــرة : «من اجل هذا رأينا ان البحث فى تاريــخ الفلسفة الاسلامية يكون ادنى الى المسلك الطبيعى، واهدى الى الغايــة حين نبدأ باستكشــاف الجراثيم الاولى للنظر العقلى الاسلامى فى سلامتها وخلوصها ، ثم نساير خطاها فى ادوارها المختلفة ، من قبــل ان تدخل فى نطــاق البحث العلمى ، ومن بعد ان صـــارت تفكيــرا فلسفيــا» (ص 101) .

الفلسفة الاسلامية متهمة بانها مدينــة لكل شيء للفلسفة اليونانية،

فلنعمل على ابطـال هذه التهمة باثبسات وجود تفكير فلسفى فى الاسلام قبل ترجمة الفلسفة اليونانية ، وسيكون ذلك برهانا على الاصالة. وهل هناك اصالة انقى واقوى من تلك التي يتم الرجوع بها الى «الجرانيم الاولي» و «المنطق الاصيل» ؟

اذا نحن اتجهنا هذا الاتجاه صار بامكاننا تلمس بداية النظر العقلى لدى المسلمين قبل عصر الترجمة بكثير ، وبالضبط فى صدر الاسلام نفسه حينما صار «الاجتهاد بالرأى» اسلوبا ضروريا لتعميم حكم الشرع علي الوقائع الجديدة . ذلك ان «الاجتهاد بالراى فى الاحكام الشرعية هو اول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع فى رعاية القرآن وبسبب من الدين ، ونشأت منه المذاهب الفقهية وايدع فى جنباته علم فلسفى هو علم «اصول الفقه» ونبت فى تربته التصوف ايضا .. وذلك قبل ان تفعل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه النظر عند المسلمين الي البحث فيما وراء الطبيعيات والالاهيات على انحاء خاصة . والباحث فى تاريخ الفلسفة الاسلامية يجب عليه اولا ان يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الى ان صار نسقا من اساليب البحث العلمى له اصوله وقواعده . يجب البدء بهذا البحث لانه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين ، والترتيب الطبيعي يقتضى بتقديم السابق علي اللاحق . ولان هذه الناحية اقل نواحي التفكير الاسلامى تأثرا بالعناصر الاجنبية ، فهى تمثل لنا هذا التفكير مخلصا بسيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها ، فيسهل بعد ذلك ان نتابع اطواره فى ثنايا التاريخ وان نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من افكار الامم» (ص 123) ويجب ان لا يعترض احد بضعف الصلة بين اصول الفقه والفلسفة . ذلك لانه اذا كان المستشرقون انفسهم يعترفون للفكر العربي الاسلامي بالاصالة فى مجال التصوف والكلام ويدرجون هذين العلمين فى الاطار العام للفلسفة الاسلامية ، فلماذا لا نوسع الدائرة لتشمل اصول الفقه : «انه اذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما فان «علم اصول الفقه» المسمي ايضا «علم اصول الاحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة. ومباحث اصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم اصول العقائد الذى هو علم الكلام...» (ص 97).

لقد اشرنا من قبل الي ان صاحب «التمهيد» يساجل خصمين يتفقان فى الهدف علي الرغم من اختلافهما فى المواقع والمنطلقات . وبما أنه كان يريد ابطال قضيتهما المشتركة (نكران اصالة الفلسفة الاسلامية) فلقد كان عليه ان يوجه خطابه بالكيفية التى تجعله يتجنب ارضاء احدهما عند الرد علي الآخر . ان القضية القائلة «عدو عدوى صديقي» غير صادقة هنا ، لان مصادقة احدهما صراحة تجر حتما الى مصادقة الآخر ولو بكيفية ضمنية . ان موقف الفقهاء وموقف المستشرقين موقف واحد من حيث ان الطرفين معا ينكران اصالة الفلسفة الاسلامية ، فكيف يمكن اذن مصادقة احدهما دون مصادقة الآخر ، وبالتالي دون تأييد دعواهما معا . لقد كان البحث عن مخرج — لا بل عن قيمة ثالثة — ضروريا . وقد وجد صاحب «التمهيد» هذا المخرج فى تجاوز منطلق المستشرقين والرجوع الي «الجراثيم الاولي» للتفكير العقلى فى الاسلام .

هنا فى مرحلة «الاثبات» — اثبات اصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع بها الى اصول الفقه — سيختلف الموقف . ذلك لان اثبات اصالة «التفكير العقلي فى الاسلام» ضدا علي منكرى اصالة الفلسفة الاسلامية من «الباحثين الغربيين» سيرضي بدون شك الفقهاء لان الاصالة المنوه بها هنا ، هي اصالتهم هم بالذات . هذا ما كان يفكر فيه صاحب «التمهيد» — نقصد ما ينطوى عليه خطابه الينا — ولاشك ان المسألة اذا نظر اليها من هذه الزاوية وحدها ستذكرنا بمن يريدان «يضرب عصفورين بحجر واحد» : ان الرد على المستشرقين فى هذه المرحلة سيكون ايضا ارضاء للفقهاء ...

ولكن الي اى حد ؟ وباى معنى ؟

الواقع ان اطروحة صاحب «التمهيد» تضع منهجه فى مأزق . ذلك ان الانطلاق من «الجراثيم الاولى للتفكير العقلى فى الاسلام» الاجتهاد بالراى ، وبالتالى اصول الفقه لا يؤدى بنا حتما الى الفلسفة الاسلامية بالمعنى الاصطلاحى للكلمة ، فلسفة الكندى والفارابى.. بل يسير بنا فى خط مواز لها تماما، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة. ان القضية الاساسية التي تطرح نفسها هنا، قد سكت عنها صاحب «التمهيد» ويمكن التعبير عنها كما يلى : هل كان هناك اتصال بين «الاجتهاد بالراى» فى مجال الشريعة والعقيدة من جهة ، وبين

الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي لكلمة، فلسفة الكندي والفارابي.. مسن جهة ثانية ، بالشكل الذى يسمح بالقول ان الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطور «النظر العقلي فى الاسلام» بالمعنى الذى حدده صاحبنا. ان تاريخ الثقافة العربية الاسلامية يؤكد ان الطرفين قد تطورا كل منهما بمعزل عن الآخـــر . وحتي علم الكلام الذي هو اقـــرب العلوم العربية الاسلامية الى الفلسفة ، فلا شيء يسمح بالقول عنه انه كان الاســـاس الذى قامت عليه الفلسفة او ان هذه كانت تتويجا لتطوره ، بل بالعكس لقد ظل علم الكـــلام مستقلا بنفسه ، وخصما للفلسفة ، والفلسفـــه خصما له. اما المنطق فلم يبـــدأ فى التأثير فى مباحث الفقه والكلام بشكل جدى الا حينما اخذ نجم الفلسفة فى الافول ، (فى المشرق).

وانن فـــ «الرجوع الى النظر العقلى الاسلامى فى سذاجته الاولى وتتبـــع مدارجه...» لا يوصلنا الى الفلسفة ، بل يسير بنا فى خط مواز لها، مستقـــل عنها. وهذا الخط يمكن اثبات اصالته بكل سهولة ، و من لا لفائدة الفلسفة بل ضدا عليها. ان الفلسفة الاسلامية ـــ بمعنـــى فلسفة الكنـــدى والفارابي ... الخ ـــ ستبدو فى هذه الحالـــة جسما غريبا فى الثقافة العربية الاسلامية .. هكذا ينتهى «المنهج التاريخـــى» لصاحب «التمهيد» الى عكس ما اراده منه .. الى تأكيد «لا اصالـــة» الفلسفـــة الاسلامية .

❋ ❋ ❋

تلك هي النتيجة التي لمحها احد تلامذة صاحب «التمهيد» فـــراح يروجها جاعلا منها قضيته «العلمية» والايديولوجية ، لا ضدا على فقهاء الامس والمستشرقين ، بل ضد زملائه «الباحثين» فى الفلسفة الاسلاميـــة من العـــرب المعاصريـــن .

يتبنـــى التلميـــذ منهج الاستاذ ويقرر معه «انه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم ، وتفكير تنسيقى كان لهم فيه ايضا حظ من الابتكـــار» وبخاصة فى «علم الكلام وعلم اصول الفقه» . ولكـــن **التلميـــذ يواخذ الاستاذ** لكونه «اعتبـــر فلسفة الكندى والفارابى وابن سينـــا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان ، فلسفة اسلامية فيها اصالة وابـــداع» ويضيف التلميذ قائلا ان «فى هذا مجافاة للبحـــث

العلمي الذى اثبت ان هؤلاء الفلاسفة لم يمثلوا الفكر الاسلامي فى شيء» (3) .

لقد انطلق الاستاذ من الرد علي المستشرقين ساعيا الي اثبات اصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع الي «الجراثيم الاولى للنظر العقلي الاسلامي» وها هو التلميذ ينطلق من هذه «الجراثيم الاولي» نفسها ليؤكد «صحة» دعوى المستشرقين ، بل ليقرر ، باقوى مما فعلوا ، ان ما وصلنا من الكندى والفارابي وابن سينا وابي البركات البغدادى وابن رشد «لم يكن شيئا جديداً ... كان فقط صورة من المشائية او الافلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينهما وبين الفكر القرآني» والنتيجة هي ان **«فلاسفة الاسلام على طريقة اليونان انما هم «امتداد» لفلسفة هؤلاء الاخيرين و «المراكز اسلامية» للفلسفة اليونانية القديمة فى عالم جديد ، ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت اليه» (ص 81).**

ليس هذا وحسب ، بل ان التلميذ يذهب الي ابعد من هذا فيقرر «ان الاسلام حال دون الابحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين : 1) قصور العقل الانساني من التوصل الي الشيء فى ذاته ، الي الكنه الي الماهية ، وهذا ما عبر عنه علماء السلف فى جملة مواضيع مستندين فى هذا الي اخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا اثباتا تاما ... 2) ان الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية او عمل الذات اليونانية ، التى تعتمد وجهة النظر الشخصية، فى حين يعتمد الاسلام راى الجماعة ويقوم على الاجماع...» (4). ويضيف التلميذ قائلا : «وعلي العموم نستطيع من هذا ان نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوما عنيفا، فلقد كانت هذه الفلسفة من ناحية اخرى عملا ذاتيا لا يتفق والاجماع» (ص 41) .. واذن فليست دعاوى المستشرقين المنكرين لاصالة الفلسفة الاسلامية هي وحدها «الصحيحة» بل موقف الفقهاء المناوئين للفلسفة والفلاسفة كان — ولا يزال — هو الموقف «الصحيح» . هكذا يستخلص التلميذ من منهج الاستاذ نتائج تعاكس علي طول الخط ما هدف اليه هذا الاخير . لقد كان الاستاذ يريد اقامة جسور بين الماضى والحاضر والمصالحة بينهما نوعا من المصالحة . اما التلميذ فلا يعترف للحاضر بهوية اخرى غير تلك

التى اورثها له الماضي . وتلك ظاهرة يمكن رصدها فى مختلف المجالات التى خاض فيها الاتجاه السلفي فى الفكر العربي الحديث حيث نرى التوفيق بين «الجديد» و «القديم» ينتهي الى نكوص يجعل القديم هو «الحقيقة» الوحيدة . ان «الترحال انثقافي» فى هذا التيار — التيار السلفي — يتجه دوما الى الماضي ... والنتيجة هو مواقف رافضة لكل تجديد، مواقف تعتبر «ما عندنا» هو وحده الجديد الذى لا يبلي.

ذلك ما فعله التلميذ بعد ان «حرر» منهج الاستاذ من هاجس الفلسفة «على طريق اليونان» . انه يقرر ان للفكر الفلسفى فى الاسلام جانبين : جانب ميتافيزيقي وهو ما يعرضه علم الكلام ذلك «النتاج الخالص للمسلمين» ، والمقصود هنا هو المذهب الكلامى الذى اسسه «امام الهدى» ابو الحسن الاشعرى ... وجانب علمي منهجي هو اصول الفقه ، هذا العلم الذى ابتكره المسلمون ، ومن خلاله «انتجوا تفكيرا منطقيا جديدا وكشفوا عن المنهج التجريبي الذى عرفته اوروبا بعد ذلك وسارت فى ضوئه الي حضارتها الحديثة» (ص 39). اما المنطق الارسطى فقد «رفضه» المسلمون بل «هاجموه ونقدوه اشد الهجوم واعنف النقد ثم وضعوا منطقا جديدا او منهجا جديدا هو المنهج او المنطق الاستقرائى» (5). لقد اخذ روجر بيكون من العرب هذا المنهج وورثه عنه سميه فرنسيس بيكون و «سرقه» جون ستيوارت ميل وادعاه لنفسه . وبعبارة صاحبنا : «وقد الهم روجر بيكون فرانسيس بيكون ... ثم وجد المنهج الاسلامى كاملا فى كتابات جون ستيوارت ميل ولا شك ان منهجه هو منهج العرب ، ولا شك ان الرجل شعر بما فعل. اى انه اخذ علم المسلمين ونسبه الى نفسه .. وسواء اعترف بفضل اصحاب هذا المنهج الحقيقيين او لم يعترف ، فنحن بناته الاولون ، واساتذة الانسانية فى حضارتها الحديثة» (6).

لاشك ان القارىء يوافقنا علي القول : انه عندما «يرتفع» الخطاب الفلسفي الي هذا المستوى من «المنطق» و «الموضوعية» و «المعقولية» يصبح النقاش غير ذى موضوع .. لقد انتهى الخطاب السلفي هنا كما فى ميادين اخرى الي نفس النتيجة ، الي تقرير «الاكتفاء الذاتى» الامس واليوم وغدا ..

لم تكن لنا بالامس حاجة الى فلسفة اليونـــان واذن لسنا اليــوم فى حاجة الي فكر خلفاء اليونان .. والفلسفة الاسلامية الحـق هــى فلسفة الاسلام ، لا الفلسفــة الوافدة علي الاســلام... ان التاريخ تاريخنا نحــن .. واما الباقي فجاهليـــة .

تلك هي الاصالة ،، المطلقة ،، التى لا يتعصـــب الخطـــــاب السلفى المعاصر من تقريرها والتنويه بها .. والخطاب السلفي كما هــو معروف خطاب مسترسل فى «التنويه الذاتـــي» ...

* * *

فى نفـــس الوقت ــ تقريبا ــ الذى كانت فيه آراء صاحـــــب «التمهيــد» تستقطب انصارا وتلاميذ فى الجامعة المصرية نقل ، الـــى العربية «رائــد» الوجودية فى العالــم العربى دراسات لكبار المستشرقين تدور كلها حول حضور «التراث اليونانى فى الحضارة الاسلاميــة» (7) دراسات جد هامة قدم لها بـــ «تصدير عام» اراد ان يبرهن فيه ، لا عن اصاله الفلسفة الاسلامية وجدارتها بمكان لائق بها فى تاريــخ الفلسفه العام ، بل لقــد ذهب الى العكس من ذلك تماما فقــرر ان «الـــروح الاسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة» ! لنستمع اليه فى هذه المرافعة التــى لم يستطع اكثــر المستشرقين تطرفا وتحاملا تدبيج ما يماثلها ، يقول : «الروح اليونانية تمتـــاز بالذاتية ، اى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها فى وضع افقي بإزاء هـــــذه الذوات الاخرى، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة، بينما الروح الاسلامية تنفي الذات فى كل ، ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه ، بل هو كـــل يعلو علي الذوات كلها ، وليست هذه الذوات الا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتيــة اشـــد الانكار ، وانكار الذاتية يتنافـــي مع ايجاد المذاهب الفلسفية كل المنافـــاة ، لان المذهب الفلسفى ليـــس الا التعبير عن الذات فى موقفها ازاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الاخرى ... اما الروح التي تشعـــر بفنائها فى غيرها وعدم استقلالها بنفسها وعـــدم استطاعتها الاعتمـــاد علي قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة فلا تستطيع أن تتصور الافكار الا علي صورة الاجماع ، ولما كان هذا الاجماع غير ممكن التحقيق اذا كانت هذه الافكار صادرة عن فرد او افـــراد ، لان هذا معناه صدورها عـــن

الذاتية ، فانها لا تفهم هذا الاجماع الا على انه «كلمة» هذه القوة العليا التي تفني فيها وتخضع لها كل الخضوع بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها ، وهذه الكلمة هى كل شىء فى الحياة الروحية ... وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع ان نفهم الحياة الروحية الاسلامية وان نكشف عن مصادرها. فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية . لهذا لم يقدر لهذه الروح ان تنتج فلسفة بل ولم تستطع ان تفهم روح الفلسفة اليونانية ، وان تنفذ الى لبابها ، وانما هي تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، والا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا الي الانتاج الحقيقي فيها ، واوجدوا فلسفة جديدة شاءوا ذلك ام كرهوا» (8) .

لقد التزمنا فى كتابنا هذا ان لا نناقش المضامين فلا نثبت ولا نعارض لا من الوجهة المعرفية ولا من الوجهة الايديولوجية ولذلك لن ندخل هنا فى نقاش حول «طبيعة الروح» الاسلامية او اليونانية ، ولا حول تمثل المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين لروح هذه الفلسفة ، ومع ذلك فنحن لا نملك الا ان نسجل ان مفهوم **«الاجماع»** فى الاسلام لا يعني — حسب علمنا — «كلمة القوة العليا» التى اشار اليها صاحبنا قبل ، بل بالعكس ان الاجماع فى الاسلام ، سواء قصد به اجماع الامة او اجماع العلماء المجتهدين ، وسواء حصر ذلك فى مصريين او اشترط فيه ان يكون شاملا لبلاد الاسلام كلها، ان الاجماع فى الاسلام انما اخذ به كمصدر من مصادر التشريع فى المسائل التى ليس فيها نص من «القوة العليا» المشار اليها ، واذن فهو بديل عنها عند غياب كلمتها . والنتيجة هى انه اذا كان هناك شىء فى الاسلام يفتح الباب امام التفلسف — وهذا لا يعنى ان الباب مغلق فى الاصل — فهو الاعتراف للاجماع وبالتالي للاجتهاد كمصدر من مصادر التشريع .

صحيح ان «الاجماع» اذا اخذ به كقانون للحياة ، يعارض «الذاتية» بالمعنى الوجودى للكلمة بل هو منها على طرفى نقيض . **ولكن هل رفض «الذاتية» (بالمعنى الوجودى المعاصر) يعنى رفض الفلسفة والتفلسف** ؟ او ليست الوجودية ، وبالتالى فكرة «الذاتية» نفسها ،

مجرد رد فعل علي مذاهب فلسفية غير وجودية سابقة عليها ...؟

لم يتمكن «رائد» الوجودية فى العالم العربى من قراءة الفلسفة الاسلامية «قراءة وجودية» ، لم يستطع العثور فيها على ما يسعفه فى تاسيس «وجوديته» عربيا او اسلاميا ، لم يجدها «موجودا من اجله» هو .. فانكر عليها حقها فى «الوجود» . ومع ذلك فيجب ان نعترف له ـ شاء ذلك ام كره ـ بانه من اكبر «باعثى» هذه الفلسفه بل انه انشط حفار فى قبورها . او لسنا ندين له بكثير من النصوص القديمة والدراسات المترجمة الحديثة ؟

* * *

ومهما يكن ، فباستثناء هذه «النزوة الوجودية» فان البحث عن مكان فى التاريخ للفلسفة الاسلامية مستمر ، والمنهج المعتمد هو «المنهج التاريخي» دوما .. واذا كانت الرؤية السلفية قد خنقت هذا المنهج مع «التلميذ» الذى استمعنا اليه قبل .. فلنجرب حظنا مع ذات المنهج وقد تسلح برؤية ليبرالية .. ومع «رائد» آخر من رواد العمل الفلسفى فى العالم العربي الحديث ، لنستمع اليه يقول :

«لا يخلو البحث التاريخى من فروض يقوم عليها واهداف نظرية يصوب اليها ولا يستغني عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبني الماضي على اساسه (...) ولكن العيب كل العيب ان يتحول التاريخ الي مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة ، وان تؤخذ على انها قضايا مسلمة (...) وقد بلى تاريخ الحياة العقلية فى الاسلام بطائفة من هذه الفروض . فقيل مثلا ان الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة فى كل شيء، فى الدين والفن واللغة والحضارة ، او ان عقليتهم عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتاليف (...) او انه لا فلسفة لهم ، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الافلاطونية الحديثة ورددوها ، ولم يقف الامر عند ذلك ، بل رتبت عليه نتائج شتى لا يزال يأخذ بهما بعض الباحثين» (9).

ان الخطاب هنا موجه الي المستشرقين ، وعلي راسهم رينان ، كما هو واضح من السياق ، ويمكن القول ايضا انه موجه كذلك الى «رائد» الوجودية فى العالم العربي بوصفه ينتمى الي مجموعة «بعض

الباحثين» الذين يشير اليهم النص . ومهما يكن ، فان صاحبنا لا يقف طويلا لا مع هؤلاء ولا مع اولئك ، بل ينصرف توا الى عرض المنهج الذى يقترحه ويريد تطبيقه . وهذا المنهج مزيج (أو «جمع») بين «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن» : «المنهج التاريخي الذى يصعد بنا الي الاصول الاولى وينمى معلوماتنا ، ويزيد ثروتها العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضى وتكوين اجزائه البالية ، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن ...» ، و «المنهج المقارن الذى يسمح بمقابلة الاشخاص والاراء وجها لوجه ، ويعين علي كشف ما بينها من شبه أو علاقة ، والمقارنة والموازنة من العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية» ولذلك يجب ان تتسع دائرتها لتشمل الفلسفة فى القرون الوسطى باختلاف اوطانها وتباين الاديان التى عاشت فى ظلها ، واذا نعلنا ذلك ادركنا **«ان الفلسفة العربية فى الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية فى الغرب»** وانه **«من هاتين الفلسفتين ، مضافا اليهما الدراسات اليهودية ، يتكون تاريخ البحث النظرى فى القرون الوسطى»** . ليس هذا وحسب، بل لابد من ربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية من جهة والفلسفة الاوروبية الحديثة من جهة اخرى اننا بهذين النوعين من الربط سنجعل الفلسفة العربية تجد مكانا خاصا بها بين ما سبقها وما لحقها وما كان بجوارها . وبعبارة موجزة : «لابد ان نربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة القديمة والمتوسطة والحديثة كى تبرز فى مكانها اللائق ، وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الانسانى» (ص 22) .

النزعة الليبرالية غير متعصبة ، فليس يهمها فقط وضع الفلسفة الاسلامية فى مكانها اللائق بل يهمها أيضا «اكتمال» مراحل تاريخ الفكر الانسانى . ولذلك فهى لا تقنع بالرجوع الى «الجراثيم الاولى للنظر العقلى» لدى المسلمين ، بل لا تهتم بهذه «الجراثيم»، لان التاريخ ــ تاريخ الفكر الانسانى ــ لم يبدأ مع بداية النظر العقلى لدى المسلمين بل بدأ ــ كفلسفة على الاقل ــ لدى اليونان . واذن، فماضى الفلسفة الاسلامية هو ماضى كل فلسفة : **انه الفلسفة اليونانية . اما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الاوروبية الحديثة .. انه هذه الفلسفة نفسها .**

فى اطار هذه النظرة الليبرالية لن نجد حرجا فى الاعتراف بأن الفلسفة

الاسلاميـــة اخذت عن الفلسفة اليونانية ، ولن نشعر بالعجب اذا تبينا ان «روجر بيكـــون كان وثيق الصلة بالتفكيـــر الاسلامي» ، وان ديكارت ربما يكـــون قد تأثـــر فى شكه بشك الغزالي ، او اذا لاحظنا ان هناك شبها بين «الكوجيتو وبين الرجل المعلق فى الفضاء الذى قال به ابـــن سينـــا» (ص 24) .

المهم هو اننـــا قد اعطينا بعـــد ان اخذنا كما فعلت كل الشعوب التي كانت لهـــا حضارة .. واذن فلقد كان لنا مكـــان فى التاريـــخ ، وذلك برهـــان على الاصالـــة .

* * *

ولكـــن اى تاريـــخ ، وايـــة اصالـــة ؟

ذلك هو السؤال الذى يطرحه الماركسى «العربى» الذى التحـــق اخيرا بـــ «الركب» ركب الباحثين عن الاصالة فى التراث العربـــــــى الاسلامى . انه اذ ينتقـــد بعنف الرؤية السلفية والرؤية الاستشراقية يرحب ، من ناحية الشكل ، بمحاولـــة صاحب المنهـــج التاريخـــى ــ الليبرالي النزعة ــ التي يرى فيها «اساسا سايما للبحث التاريخـــى فى موضـوع التراث» ، ولكنه يؤاخذ عليه انصراف تفكيره الى «معنـــــى التاريخ الذاتـــى للافكار والمفكرين» واقتصاره على النظر الى التصوف ــ وهو الموضوع الذى اختـــاره لتطبيق منهجيه ــ بوصفه «ظاهرة ذاتيـــة» فقط ، لا بوصفه كذلك «ظاهرة اجتماعية من حيث كونـــه تعبيراً عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعى معين (...) واذا اطل على شىء آخر خارج الذات ، فليس هناك سوى تجارب «ذاتيات» فردية اخرى» (10) . هذا فضلا عن كـــون صاحب هذا «المنهج التاريخى المقارن» ، الليبرالى النزعة ، قد اقتصر على هذا الجانب ــ جانب النزعة الروحية فى الفلسفة الاسلامية ــ مهملا جوانب اخرى .. وبالضبط النزعة ــ او **النزعـــات المـــاديـــة .**

هذه «النزعات» بالذات هى التى يريد الماركسى «العربى» الكشف عنها وابرازها. اما سلاحه فمعروف انه «المنهج المادى التاريخـــى» . فلننظـــر الى الكيفية التى «سيطبق» بها هذا المنهج ، قبل عرض النتائج النهائيـــة التي سيستخلصها «بواسطته» .

ينطلق الماركسي «العربي» من أن «تاريخ كل مجتمع ــ منذ المشاعة البدائية الاولى ــ هو تاريخ صراع بين الطبقات» وان الانسانية شهدت فى تطورها ، من خلال هذا الصراع ، مرحلة عبودية، ثم مرحلة اقطاعية ، ثم مرحلة راسمالية ، واخيرا تاتي المرحلة الاشتراكية . ومن هنا فان «تطور الفلسفة فى كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع ، سواء فى اوروبا ام فى بلاد العرب والاسلام أم فى الهند والصين ، كان يجرى عن طريق الصراع بين المادية والمثالية» باعتبار ان وجهة النظر المثالية كانت تمثل ايديولوجيا القوى الاجتماعية المعرقلة للتقدم ووجهة النظر المادية كانت تمثل، بالعكس من ذلك، ايديولوجيا القوى الاجتماعية العاملة من اجل التقدم ، اى ايديولوجيا الطبقات الكادحة والمحرومة. ومن هنا فان البحث عن الاصالة الحقيقية فى الفلسفة الاسلامية، الاصالة المنسجمة مع اتجاه التطور والمعبرة عن ايديولوجيا الطبقات المناضلة من اجله، يجب آن يستهدف الكشف عن «النزعات المادية» .

و **«النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية» يجب ان تحدد ضمن ، ومن خلال «الاشكال المادية الفلسفية كما عرفت فى تاريخ تطور الفلسفة العالمية»** ، وهي : 1) **«المادية الساذجة»** المعبرة عن «نظرة القوى التقدمية فى المجتمع العبودى والتى وصفت قديما بالديمقراطية العبودية» وابرز ممثليها طالس وانكسيمانس وانكسماندر وهيراقليط وديمقريطس وابيقور .. 2) «**المادية الميتافيزيقية** .. مادية المفكرين الاوروبيين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر (...) وكانت تعبر عن ايديولوجية البورجوازية الناشئة (!) وسائر القوى التقدمية فى ذلك العصر» .. 3) «**مادية الديمقراطيين الثوريين** .. خلال القرن التاسع عشر فى بعض بلدان اوروبة الشرقية وآسية فى عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية الى الراسمالية . وهى تعبر ــ بالاساس ــ عن ايديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالاكثر» . 4) «**المادية الديالكتيكية** وهى الشكل الاخير للمادية ، تاريخيا حتى مرحلتنا الحاضرة هى المادية الماركسية معبرة عن ايديوولوجيا البروليتاريا..» (11) .

البحث عن مكان فى التاريخ الفلسفة الاسلامية يتطلب ، اذن ، فى نظر الماركسى «العربى» مقاربة نزعاتها المادية مع احد هذه الاشكال

«(التاريخية)» **الاربعة من المادية** . وهكذا فعلى الرغم من ان «المادية الفلسفية العربية الاسلامية ... كانت تتخذ اشكالا غامضة تتخفى بين ثناياها الدراسات اللاهوتية الاسلامية ..» فانه بالنظر الى «طابع اسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجارى المتنامي الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا فى المجتمع العربى الاسلامي خلال العصور العباسية» وبالنظر كذلك الى «طابع الازدهار الذى حظيت به العلوم الطبيعية فى هذه العصور» .. انه بالنظر الى «هذين العاملين الرئيسيين ربما صح القول بأن النزعات المادية فى هذا التراث (العربى الاسلامى) اتخذت اشكالا غير ثابتة ، بل ترددت بين الاشكال الميتافيزيقية والاشكال الديالكتيكية بمستواهما الملائم للوضع التاريخى ذلك» (12) .

هكذا تم منذ البداية تحديد وضع الفلسفة العربية الاسلامية ، وضعها التاريخى بين الفلسفات .. ووضعها الاجتماعى بين الايديولوجيات : «المادية الفلسفية العربية الاسلامية» يجب أن تكون فى آن واحد تعبيرا عن «طابع اسلوب الانتاج الاقطاعى المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجارى المتنامى» و «طابع الازدهار الذى حظيت به العلوم الطبيعية» .. ويجب أن تكون ، نظرا لتداخل بين انماط الانتاج المذكورة ، مترددة بين الاشكال التى «تلائم» تلك الانماط الانتاجية فى تداخلها .

لقد تم تقرير كل شيء من البداية وما على الفلسفة الاسلامية الا ان تدخل احد القوالب الجاهزة .. ومهمة الباحث المؤرخ ستكون الاجتهاد فى مقاربة هذه الفلسفة مع احد هذه القوالب ، وبالضبط القالب «الملائم» لها «تاريخيا» .. انه «المنهج الجدلى المطبق» الذى يحاول الماركسى «العربى» تطبيقه للبرهنة — عربيا — على صحته ، وبالتالى على اصالة الموضوع . فالاصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملاءمة مع احد القوالب الجاهزة .

بعد تقرير «المنهج المطبق» يأتى السرد المطول للمعلومات المعروفة فى الكلام والتصوف والفلسفة بالمشرق لينتهى بنا التطواف اخيرا الى النتيجة التالية : وهى انه على الرغم من «قصر عمر الفلسفة العربية» فان **«ظروف المجتمع العربى الاسلامى» قد هيات لها «ما مكنها**

أن تؤدى دورا مزدوجا فى تاريخ تطور الفلسفة العالمية . فهى من ناحية اولى اعادت الحياة من جديد الى الفلسفة اليونانية بعد ان اصابها التشتت والتبعثر والانزواء ، بضعة اجيال ، فى بعض الاديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (...) وهى — من ناحية ثانية — طبعت جانبا من جوانب الفلسفة الاوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها فى معرفة الطبيعة» (13) .

وهكذا ننظر الى «الاختلاف النوعى الشامل بين المجتمعين : **اليونانى — الرومانى القديم من جانب والعربى الاسلامى فى العصر** الوسيط من جانب آخر **كان من غير الطبيعى وغير الواقعى** بوجه مطلق ان تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التى كانت لها فى ظل المجتمع العبودى الذى زالت اشكال علاقاته الانتاجية وحلت محلها اشكال علاقات انتاجية من نوع جديد ، مع اشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم»

ليس هذا وحسب ، بل انه نظرا كذلك الى «ان الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية الاسلامية (لقد كان هناك الاسلام والميراث الفارسي والهندى ..) فانه **ما كان يمكن** ان تحتل هذه الفلسفة (اليونانية) مكانها فى الفكر الفلسفى **العربى الاسلامى** دون ان ينالها التغيير والتعديل سواء فى دلالتها ومضامينها الفلسفية ام فى محتوياتها الايديولوجية لانه **ليس من الممكن** ان يكون شكل **ايديولوجية المجتمع العبودى الوثنى هو نفسه شكل ايديولوجية المجتمع** الاقطاعى التجارى الاسلامى الاكثر تنوعا وتعقيدا ...» ومن هنا — لست ادرى كيف ؟ — «الميول والمواقف المادية التى احتوتها الفلسفة العربية الاسلامية عبر صراع هائل ضمن آليتها الداخلية مع الميول والمواقف المثالية ، ولاسيما مثالية الفلسفة اليونانية حتى الارسطية منها فضلا عن الافلاطونية والافلاطونية المحدثة» .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فلقد «كان لظهور النزعات المادية فى الفلسفة (العربية الاسلامية) علاقة اساسية ... بالتطور الاقتصادى فى العالم العربى ، ذلك التطور الذى كان الدافع اليه — ابتداء — تحقيق منجزات علمية وتكنيكية فى علوم الطبيعة والرياضيات التى كانت

جزء من الفلسفة . من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الاوربي وتأثر الفلسفة الاوروبية بها حينذاك ، مدخلا لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة . **ان هذه البداية كانت الطريق الاول لتوجه الفلسفة الاوروبية نحو النزعات المادية» (14) .**

«كان من غير الطبيعي وغير الواقعي..» .. «ما كان يمكن ...» «ليس من الممكن ..» .. ما الذي يبرر نفي «الامكان» هنا ؟ انه «المنهج المطبق» الذي يحول دون الاتجاه نحو امكانيات جديدة للتطبيق..

* * *

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب ايديولوجي سافر . وبالتالي فهو يحمل معه ، ومستعد لان يحمل بطبيعته، كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها ايديولوجيا عند صاحبها . صحيح انه لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن الايديولوجيا ، ولكن صحيح كذلك ان الخطاب الفلسفي ذاته هو اكثر انواع الخطاب الايديولوجي تجريداً .. اي اخفاء لطابعه الايديولوجي . بعبارة اخرى **لا يكون الخطاب الفلسفي جديرا بهذا الاسم الا اذا استطاع ان يحول الايديولوجي الى نظري ، الا اذا استطاع ان يجعل من قضيته قضية كلية ضرورية على مستوى الخطاب** . ان ذلك هو ما يعطي القدرة للخطاب الفلسفي على توفير ذلك الحد الادنى من التصورات المشتركة التي تجعل التفاعل بين التيارات الايديولوجية ممكنا ، ويجعل الحركة فيها تتجه – بالتالي – الى الامام ، وذلك هو طريق التقدم على صعيد الفكر النظري .

واذا نظرنا الآن على ضوء هذه الملاحظات السريعة الى النماذج والعينات التي عرضناها قبل من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وجدنا انفسنا امام افكار وأطروحات تؤكد بنفسها **تهافت الخطاب** الذي يحملها ، ذلك انه ليس من بين «النماذج» السابقة من استطاع ان يجعل القضية التي يدافع عنها قضية كلية ضرورية حتى على مستوى خطابه هو نفسه ، هذا فضلا عن عجزها عن بناء عالم متماسك يمكن الركون اليه ولو لبعض الوقت .

بالنسبة **للخطاب السلفى** رأينا كيف ادت «المقدمة» الاساسية التي انطلق منها ــ الرجوع الى «الجراثيم الاولى للنظر العقلي فى الاسلام» ــ الي عكس النتيجة التي كان يتوخاها اول الامر. ولم يكن ليحصل هذا لو لم تكن «المقدمة» ذاتها «مستعدة» لذلك. وواضح ان عدم ادراك الخطاب المؤسس عليها لهذا الامر دليل على ضعفه وتهافته . لقد **فهم صاحب «التمهيد» المنهج التاريخى على انه العودة الى «البداية» والانطلاق منها صعدا الى «الحاضر» تماما كما تفعل ــ او تريد ان تفعل ــ النزعة السلفية . وبعبارة اخرى لقد طابق صاحب «التمهيد» ــ دون ان يشعر ــ بين «المنهج السلفى» والمنهج التاريخى ، فانطلق من مقدمة سلفية فى جوهرها تاريخية فى شكلها، فكان من الضرورى ان تكون النتيجة سلفية .**

اما بالنسبة **للخطاب الليبرالى** ــ فى الفلسفة الاسلامية ــ فقد انتهى هو الآخر الى عكس النتيجة التي كان يريدها : **انتهى ضمنيا الى عكس ما كان يريده صراحة** . لقد كان النموذج الذى عرضناه ــ ولربما كان امتن النماذج الليبرالية ــ يهدف الى اضفاء «المعقولية التاريخية» علي تراثنا الفلسفي : نقصد بذلك وضعه فى مكانه «المعقول» من تاريخ الفكر البشرى . وهكذا فـ «الفلسفة العربية فى الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية فى الغرب» وهما معا تشكلان **الفلسفة** فى القرون الوسطى التي تشكل حلقة وسطى بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الاوروبية الحديثة . الى هنا يمكن القول بأن صاحبنا قد «نجح» فى «العثور» الفلسفة الاسلامية علي «مكان» فى التاريخ.

ولكن لفائدة من ؟ وعلي حساب من ؟

ان وضع «الفلسفة العربية فى الشرق» فى مقابلة «الفلسفة اللاتينية فى الغرب» ــ اى كجزء مكمل لها ــ يعني توظيفها **لتقوية خط الاستمرارية فى تاريخ الفكر الغربى** ، يعني تدعيم الحلقة الاضعف فى هذا الخط .. حلقة القرون الوسطى . **وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية** ، علي حساب «اصالتها» . بل علي حساب تفوقها علي «الفلسفة اللاتينية فى الغرب» التى لم تكن شيئا مذكورا ازاءها ... حتي بالنسبة المستشرقين انفسهم .. هكذا **يأتى «اثبات» «المعقولية التاريخية» على حساب الاصالة والتاريخية معا ...**

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى نجد القضية معكوسة تماما عند «تطبيق» المنهج . ذلك ان هاجس الاصالة الذى هيمن على صاحب المنهج جعله يختار من الموضوعات تلك التي تنفرد بها «الفلسفه العربية فى الشرق» ولا نجدها فى «الفلسفة اللاتينية فى الغرب» . اعنى «نظرية السعادة او الاتصال» و «نظرية النبوة» و «النفس وخلودها عند ابن سينا» ... وواضح ان الامر يتعلق هنا **بخطاب اللاعقل فى مملكة العقل** . وبعبارة اخرى ان **((اثبات)) الاصالة يأتى هنا على حساب ((العقلانية)) ، وبالتالى على حساب ((المعقولية التاريخية))** المشار اليها قبل باعتبارها تقوم اساسا على انها «النمو العقلانى فى التاريخ» .

هنا ايضا تقودنا المقدمات الى عكس النتائج المطلوبة منها .

يبقى اخيرا **خطاب الماركسى ((العربى))** فى الفلسفة الاسلامية وهو – كما لاحظنا قبل – **خطاب من اجل ((المنهج المطبق)) اكثر منه محاولة لتطبيق المنهج** . والواقع ان المرء لا يملك ، وهو يقرأ نصوص هذا الخطاب ، الا ان يتساءل : وماذا يبقى فى هذه النصوص لو جردناها من **القوالب النظرية الجاهزة ؟**

ان الجواب الذى يفرض نفسه علينا – شئنا ذلك أم ابينا – هو ان ما يبقى هو نفس البضاعة المعرفية الرائجة التى يعرضها كل من السلفي والليبرالي فى قوالبه ويوظفها لاغراضه . نعم ليس من الضرورى ان يأتينا الماركسى «العربي» – دون غيره – بمعارف جديدة .. ولكنه مطالب بتقديم تصور جديد ، تتحقق فيه **الوحدة العضوية بين الشكل والمضمون ، بين المنهج والموضوع ، بين القالب والمادة ، بين النظرية و ((الممارسة النظرية))** . ذلك ان الخطاب الماركسي خطاب جدلي بطبيعته ، بمعنى ان ما يميزه هو هيمنة العلاقة الجدلية بين منهجه وموضوعه : المنهج يكيف نفسه مع الموضوع ، والموضوع يغتنى ، بل يتجدد ، بفعالية المنهج .. ان ذلك هو سر قوة هذا الخطاب .. عندما يكون حقيقيا . انه فى هذه الحالة يفرض نفسه عليك فرضا : اما **ان تأخذه ككل .. واما ان تتركه ككل .**

اما الخطاب الذى يستنبه الماركسي «العربي» فما ايسر ان نفصل فيه بين المدة والتشكل .. بين القوالب العامة الجاهزة.. والمـــــادة «دائمـــه الجامـــدة .

لمـــاذا ؟

لانـــه يقـــدم نفسه فى صورة خطاب ايديولوجى ساذج .. خطاب ينافح عن نفسه فى كل خطوة من خطواته ، فيقدم هكذا، من ذات نفسه ، الحجة على انه خطاب ايديولوجيا مستوردة كما يتهمه بذلك «السلفي» ..

وانـــه لكذلك فعلا .. مادام لا يصنع قوالبه محليـــا .

يتبـــع

هــــوامـــــش :

(1) ــ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتـــاريخ الفلسفة الاسلامية . والكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلف فى الجامعة المصرية ، يوم كـــان أستـــاذا فيهـــا فى أواخـــر الثلاثينـــات من هذا القرن ، ثـــم جمعهـــا وطبعهـــا بالعنوان الآنف الذكر عام 1944 . ونحـــن نـــحيل الى الطبعة الثـــانية الصادرة عام 1959 عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقـــاهرة .

(2) ــ أنظر ، ابن حـــزم : الفصل فى المـــال والنحل ص 94ج 1، مجلد واحد ، مكتبة خياط ، بيروت مصور من طبعة مصرية مؤرخة بسنه 1317 هـ

(3) ــ على ســـامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الجزء الاول ص 28 دار المعـــارف ، القـــاهرة 1971 .

(4) ليست فكرة «الاجماع» هذه من «بنات فكر» صاحبنا .. انها منتزعة من خطاب آخر ـــا سيتضح ذلـــك بعـــد .

(5) ــ على سامى النشـــار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ه الطبعة 2 دار المعـــارف القـــاهرة 1967.

(6) ــ على سامى النشـــار : نشأة الفكر الفلسفى ... ص 26.

(7) ــ عبد الرحمـــان بدوى : التراث اليونانى فى الحضـــارة الاسلامية . دار النهضة العربيـــة القاهرة 1965. هذا وقد كتب المؤلف مقدمـــة الكتـــاب عام 1940 كما اثبت ذلك بنفســـه . أما على سامى النشـــار فقد نشر أول كتاب لـــه ســـنة 1947 وهـــو منـــاهج البحـــث ...

(8) ــ نفس المرجع ص : ز .

(9) ــ ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق . ط2 دار المعارف القاهرة 1969. ص 9. هذا وقد ظهرت الطبعة الاولى لهذا الكتـــاب حوالى سنة 1947.

(10) ــ حسن مروة : النزعـــات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية ص 85 ــ 86. دار الفـــارابى ــ بيروت 1979 . الجزء الاول .

(11) ــ نفس المرجع الجزء الاول ص 33 ــ 35 .

(12) ــ نفس المـــرجع الجزء الاول ص 38 .

(13) ــ نفس المرجـــع الجزء الثـــانى ص 705 .

(14) ــ نفس المرجع الجزء الثانى ص 707 ــ 711 . هذا والتشديد داخل النصوص من عندنـــا : م. ع. ج.

الفكر الاخلاقي - السياسي الاشعري والثقافة اليونانية *

سعيد بنسعيد

نستطيع القول اجمالا بان الرأى الشائع حول موقف الاشاعره من التفكير اليوناني يقضى بالحكم على ذلك الموقف بالمعارضة المبدئية له معارضة تكون جزئية حينا وكلية حينا آخر. وربما جاز اعتبار الصورة النموذجية لهذا الرأى هى تلك التي رسمها غولد زيهر فى مقال له حول «موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل» (1) حيث يسن انه «كلما ازدادت شوكة اهل السنة المتشددين ، كان عدم الثقه لدى البيئات الدينية فى شرقي الاسلام بازاء الاشتغال بعلوم الاوائل (...) فكان الاشتغال بهذه العلوم يسير جنبا الى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته» (2) — والواقع ان فى استطاعة المعتنقين لهذا الراى ان يعثروا على سند قوى لهم عند عميد المذهب الاشعرى ذاته . وعلى وجه التحديد فى ارائه حول الفلاسفة فى كتاب «المنقد من الضلال». فالغزالى يدعو تارة الى وجوب «الزجر عن مطالعة كتبهم ، لما فيها من الغدر والخطر ، وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزالق

* — عرض ساهمنا به فى الندوة التى نظمتها كلية الاداب والعلوم الانسانيه بالرباط (ماى 1980) وذلك فى موضوع : «الفكر العربى والثقافة اليونانية» .

الشطوط ، يجب صون الخلق عن مطالعة الكتب» (3) ودعوته هذه لا تقتصر على الالهيات والطبيعيات فحسب ، بل هي تشمل ايضا السياسيات : «انما اخذوها من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الانبياء» . كما تشمل المؤلفات الاخلاقية التى «اخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم ، توسلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم» (4) . ثم ان الغزالي ينبه تارة اخرى الى وجوب الاحتراز من اعتبار بعض مؤلفاته فى «اسرار علوم الدين» تعرض لكلمات «من كلام الاوائل ، مع ان بعضها من مولدات الخواطر، ولا يبعد ان يقع الحافر على الحافر» (5) ولكن موقف الغزالى من الفلسفة والفلاسفة لم يكن دائما من الوضوح على نحو ما توهمنا اياه هذه المقتطفات فهناك، كما يعلم قراء الغزالي ، نصوص اخرى عديدة له تأتي فيها احكامه على الفلاسفة اقل قسوة مما هي عليه في المنقذ ، وتأتي فيها مواقف رفضه للفلسفة اكثر تحديدا (6) ونحن نميل الى الاعتقاد بأن هذا الموقف الغامض والمضطرب من التراث اليونانى ، كما يعبر عنه الغزالى، يشكل السمة الغالبة والمميزة لتفكير عموم الاشاعرة فى القرنين الرابع والخامس للهجرة — تلك مسألة تعتبر بأن الطريق الهادى الى حلها يكمن فى محاولة قراءة النصوص الاشعرية فى ضوء الظروف التاريخية والفكرية التي جعلت تكونها امرا ممكنا .

يستمد هذا التأكيد مبرراته عندنا انطلاقا من الانتباه الى السمة الدقيقة المميزة للفكر الاشعرى ، والتي جعلت منه فكر نضال سياسى مكنه ذلك النضال من ان يرسم لنفسه مناخه الفكرى الخاص به داخل المناخ السنى العام عبر تاريخ تشكله الطويل فى القرون الخمسة الاولي (7) . لقد ارتبط الفكر الاشعرى بالخلافة العباسية ارتباطا شديدا ميزه فيها اخلاصه الطويل لها وحماسه الشديد لها : فى دفاعه عن شرعية وجودها اولا ، وتبريره لواقع ضعفها ثانيا ، وفى سلوكه كلا من طريق الجدل وطريق التشريع فى ذلك الدفاع والتبرير (8) ونحن نعرف كيف وجد الخليفة العباسى القادر فى كبار الفقهاء الاشاعرة افضل المتحمسين لبيان «الاعتقاد القادرى» بل وكيف مكن ذلك البيان نفسه من التعجيل ببلورة النظرية الاشعرية ذاتها (9) كما نعرف حماس الغزالى فى ردوده على الباطنية (10) .

واكن ما يعنينا فى هذا الصدد هو ان تلك الكتب التى الفت من اجل خدمة معركة سياسية تستطيع ان تلقى من الاضواء علي موقف الغزالى من الفلسفة ما لا يستطيعه «المنقذ من الضلال» ولا يستطيعه «تهافت الفلاسفة» وبالتالي فان المؤلفات السياسية عند كبير الاشاعرة توضح لنا ما لا توضحه المؤلفات النظرية التى اعتدنا النظر اليها بتقدير خاص . ان الاسباب كلها تكمن عند الغزالى فى ذلك الارتباط الذى يحكم بوجوده بين الفلسفة والباطنية . فرأى الباطنية فى النبوة مثلا : «قريب من مذهب الفلاسفة ، وهو ان النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق ، بواسطة التالي ، قوة قدسية صامتة» — ومذهبهم فى المعاد هو عند الغزالي : «بعينه مذهب الفلاسفة ، وانما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة» (11) . ان الخصوم الحقيقيين ليسوا هم الفلاسفة اذن ، انهم هم الباطنية ، او انقل انهم خصوم فحسب من حيث هم يدعمون المذهب الباطنى : فى استطاعة الفلسفة الفيضية ان تبرر نظرية الامام المعصوم ، وان تبرر نظرية «التعليم» ، وان رفض الفلسفة يعادل عند الغزالي رفض الباطنية ، وهذا ما يذكرنا مرة ثانية بما استهدفه الباقلانى ، علي نحوآخر ، عندما جعل اعتقاد «اهل السنة والجماعة» يحدد بالسلب ، بما ليس هو . ان الباقلانى لا يثبت حجية الاجماع والاختيار فى البداية ، ولكنه يوجه اهتمامه لابطال دعوى القائلين بالنص والوصية ، اما الغزالي فهو يحدد مذهب «اهل السنة والجماعة» من حيث انهم ليسوا ، (من حيث الموقف السياسي) هم الشيعة الباطنية — كما يحددهم ايضا ، (من حيث موقفهم الكلامي الاعتقادى) من حيث انهم لا يوافقون الفلاسفة فى مبحثهم المتعلق بالالهيات لذلك تأييد ضمنى الموقف الباطنى عند الغزالي ولذلك لا تخلوا بعض مواطن من كتاب «فضائح الباطنية» ذاته من دفاع ضمنى عن الفلاسفة فى بعض الاحيان ، تماما مثلما نجد ذلك الدفاع الضمني فى كتاب «تهافت الفلاسفة» — وبالمقابل نستطيع ان نفهم لماذا يكون الغزالي فى كتب اخلاقي متاخر وحاسم (ونقصد به ميزان العمل) هيلنستى المنحى والنزعة — اما شهادات «المنقذ من الضلال» فهي توقعنا فى الضلال فى فهم الغزالى . انها فى كلمة واحدة عائق يقوم فى وجه الفهم (12). (وهذه مسألة سنرجع اليها فى القسم الاخير من هذا العرض) .

والنتيجة المباشرة التي يكون في الامكان تأكيدها بصورة تلقائية هي الانتباه الى القيمة المزدوجة التي تكتسبها المؤلفات الاخلاقية والسياسية لدى عموم الاشاعرة ، في مختلف مراحل التكون التي مر بها الفكر الاشعري اجمالا ، وفي القرنين الرابع والخامس تخصيصا . فاولا من حيث اهتمامها بالمسائل التنظيمية التي تتعلق بسلوك الفرد والجماعة ، يعني في معالجتها لمسالتي السعادة والتنظيم السياسي ، فانها تنقلنا دفعة واحدة داخل الفكر الاشعري . ومن حيث هي تمتلك بالفعل القدرة على ذلك فهي تحملنا ، ثانيا ، على مراجعة الرأي الشائع حول موقف الاشاعرة من «علوم الاوائل» . ان النصوص السياسية — والاخلاقية الاشعرية تستطيع ، بتعبير آخر ، أن تحقق لدارس الاشعرية ما لا تستطيعه النصوص العقائدية الكبرى التي ينصرف اليها الذهن في المعتاد ، وذلك نتيجة موقف لا يقدر الاهمية القصوى التي تتخذها الكتابة الاخلاقية في العصر الوسيط حق قدرها. ان تلك النصوص تستطيع ذلك ، لانها تمثل المدخل المنطقي لقراءة النصوص العقائدية الكبرى ، هي مفتاح فهم الاراء المتعلقة بالكلام وبالمنطق ، وهي المحك الذي يكشف الكيفية الفعلية للتعامل مع الثقافة اليونانية وعن المدى البعيد او القريب الذي بلغ من تسرب تلك الثقافة الي ما اعتدنا على اعتباره مجالا فكريا سنيا خالصا ، وهو لا يكون كذلك الا لانه استطاع ان يتعرف على الاثر اليونانى وان يطرحه ، ثم ان يقدم ، عوضا عنه ، بديلا اصيلا ، وفي هذا الصدد بالضبط لا تكون قراءة الغزالي وحده كافية . فمهما يكن من امر ، فان الرأى الشائع حوله لا يزال يدرجه ضمن زمرة الفلاسفة الاسلاميين الكبار — لا بد من البحث عن الصورة المنشودة عند اشعرى آخر لعله ، حسب الرأى الشائع مرة اخرى ، اكثر ما يكون ابتعادا عن الفلسفة ونقصد به صاحب كتاب «الاحكام السلطانية» ابو الحسن الماوردى .

ولكننا لا نريد بالضبط ان نعرض لهذا الكتاب ، فطبيعته التقنية الدقيقة لا تسعف باى جواب في هذا الصدد ، كما انها لا تفي بالغرض المنشود من فهم نظريته العامة في الدولة والخلافة . نحن نقترح تقديم بعض الملاحظات العامة التي نخرج بها من قراءة مؤلفين اثنين — اولهما هو كتاب «ادب الدنيا والدين» ، وهو النص الذي يدرجه مؤرخو

الاخلاق الاسلامية ضمن الاخلاق السنية ، بل ويعتبرونه نموذجها الامثل — هو بهذا المعنى يقابل كتاب «تهذيب الاخلاق» لمسكويه ، حيث يمثل هذا الاخير الصورة المثلى للاخلاق النظرية «الفلسفية» (13) وثاني هذين المؤلفين هو «نصيحة الملوك» ، الذى لا يزال يمد مخطوطا ام يتاتى له بعد ان ينشر ، مثله فى ذلك مثل العديد من مؤلفات الماوردى الاخرى ، وهذا النص الاخير يمكن ان ندرجه ضمن المصنفات التي تواضع الدارسون على نعتها بالادبيات السياسية .

* * *

يذكر لنا الماوردى فى فاتحة كتاب «ادب الدنيا والدين» انه سيسلك منحى يكون فيه : «مستشهدا من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه ، ومن سنن رسول الله صلوات الله عليه بما يضاهيه ، ثم متبعا ذلك بأمثال الحكماء وآداب البلغاء ، ، واقوال الشعراء ، لان القلوب ترتاح الى الفنون المختلفة ، وتسام من الفن الواحد» (14) . انه اذن يوجه قارئه الى المصادر المعرفية التى يريد ان يستخلص منها مجمل آرائه فى الاخلاق ، تلك التي تتحقق بها «شروط المروءة» ، ذلك كما يليق بفقيه سنى مسلم : ان الاساس هو الكتاب والسنة ، اما المصادر الاخرى فهى (فنون مختلفة) تشرحها وتوضحها بالشواهد الجميلة التى تعمل على ترسيخ أوامرها فى النفوس . ولكن قراءة النص تجعلنا نقتنع بان «أمثال البلغاء» ليست ترد بقصد الشرح والتوضيح ، انها لا تظل فى الهامش . انها لا تظهر لنا فقط ان الماوردى «اكثر انفتاحا على التاثيرات الفلسفية ولا توضح انه «لم يكن فى امكانه ان يفلت كلية من تاثير الفلسفة ، وليس ذلك بواسطة الطريق المباشر بطبيعة الحال ، وانما بواسطة التاثير المنتشر فى الاوساط» كما يلاحظ ذلك الاستاذ أركون فى مقاله عن «الاخلاق الاسلامية حسب الماوردى» (15) ، ان الامر اشد قوة من ذلك : انه لا يكشف عن مجرد الحضور اليونانى فى المجال المعرفى الماوردى ، ولكنه يدل على تاثير بنيوى حاسم فى بعض الاحيان . ذلك ان المفاهيم الاخلاقية اليونانية عامة ، والارسطية منها خاصة تتجلى فى ثوب اسلامى سنى يكون احيانا فى صورة مزاوجة بين احاديث النبى واقوال الحكماء ، واحيانا اخرى يكون تعبيرا بلاغيا عربيا عن نفس

المعنى — وبصفة مختصرة يمكننا اجمال الملاحظات العامة فى نقطتين كبيرتين :

1 — هناك حضور قوى للمفاهيم الاخلاقية الارسطية — ونحن لا نقصد به مجرد الحديث العابر عن الوسط العادل ، او عن الاوساط الافضل الذى تحفل به الكتابات العربية القديمة — وانما نقصد به بصفة خاصة التحديد الدقيق لطبيعة هذا الوسط العادل ، ولطبيعة الفضائل الاخلاقية ، فالماوردى يقوم باحصاء شامل للفضائل فى معناها الارسطى. بل ان المثير حقا ان تكون الصياغات والتعابير تكاد تكون بالحرف الواحد هى تلك التى نجدها فى ترجمة اسحق بن حنين لكتاب الاخلاق النيقوماخية ، وفى «تهذيب الاخلاق» وفى غيرها من المؤلفات الاخلاقية النظرية المتداولة فى اوساط المتفلسفين (16) من ذلك مثلا ان الفضيلة تحدد فى اقترانها بالعادة ، حسب الرأى الارسطى المعروف — نحن نقرأ له : «من المتعذر ان تكون اخلاق الانسان كاملة بالطبع ، وانما الاغلب ان يكون بعض فضائله بالطبع ، وبعضها بالتطبع الجارى بالعادة مجرى الطبع حتى يصير ما تطبع فى العادة اغلب عليه مما كان مطبوعا عليه اذا خالف العادة ولذلك قيل : العادة طبع ثان ، وقال ابن الرومى رحمه الله ...» (17).

2 — فى كل ثنايا الكتاب نماذج عديدة لما عبرنا عنه فى فقرة سابقة بالمزاوجة — بين اقوال الحكماء والمأثور من اقوال العرب نثرا وشعرا — من ذلك مثلا ، قوله فى معرض حديثه عن صناعة الكتابة (والحديث عن الصناعة هو حديث عنها بالمعنى الارسطى عند الماوردى) «وقال حكيم الروم : الخط هندسة روحانية وان ظهرت بآلة جسمانية ، وقال حكيم العرب : الخط اصيل فى الروح وان ظهر بحواس الجسد» (ص 67) — كذلك نجده ، على سبيل المثال لا الحصر ، يسترجع القولة المأثورة لسقراط : «وقال بعض الحكماء : ليس لى من فضيلة العلم الا علمى بانى لست اعلم» (ص 83) — لكى يعقب عليها باقوال عديدة هى مزيج من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية . ومن اقوال النحاة وشعر الشعراء ، بعد ان يكون قد قدم لها بحديث نبوى وبقول لعبد الله بن عباس .. فكأن الماوردى يؤكد لنا بذلك هذا التجانس والتزاوج بين الحكمة اليونانية والثقافة

العربية ــ الاسلامية على نحو لا يرى فيه غضاضة ولا تكلفا ثم ان هذا الحضور اليوناني القوى والمؤثر يبلغ مداه الاقصى فى حديث الماوردى عن «المروءة» ، وهذا المفهوم العربي هو كما نعلم عنوان الاخلاق السنية ، وهو الذى يأتى مرادفا لمكارم الاخلاق ، وهو الذى يقول عنه الماوردى ذاته بان «كل كتابنا هذا من شروطها وما اتصل بحقوقها» (ص 334) ــ ولعله امر بالغ الدلالة ان يكون الحديث عن المروءة بمفاهيم العفة والنزاهة والمسامحة . تلك التي لها وقع خاص فى المناخ الاخلاقي اليوناني .

* * *

يتأكد لنا مظاهر هذا الحضور اليوناني المؤثر بكيفية مختلفة بعض الشيء فى مخطوط «نصيحة الملوك» والماوردى ينبهنا انه لا يريد لمؤلفه هذا أن يدخل فى عداد «ما يعده كثير أدبا فى الجلسة والركبة والطعمة والاتيات التي يحفلون بها فيما بينهم والزى الذى يتزينون به، لانهم بذلك أعلم منا وانهم قد اخذوا منها فوق ما يمكننا وصفه وشرحه ، ثم قد الف لهم اتباعهم وابناء الدنيا منهم كتبا قديمة وحديثة» (18) . وانما هو يكتبه بدافع واجب نصيحة أولي الامر الواجب على علماء المسلمين ، ايمانا من الماوردى بالفكرة المتداولة التي تجعل «فى نصيحة السلطان نصيحة الكافة ، وفى نصيحة الكافة هداية الى مصلحة العالم باسره» (19) . ثم انه يقدم لنا بعد ذلك برنامجه فى النصيحة على النحو التالي : «لا ننفرد فى كتابنا بأرائنا ولا نعتمد فى شيء نقوله على اهوائنا دون ان نحتج لما نقوله فيه ونذكره بقول الله جل وعز المنزل فى كتابه، واقاويل رسوله صلى الله عليه وسلم المروية فى سننه واثاره، **ثم سير الملوك الاولين والائمة الماضين** والخلفاء الراشدين **والحكماء المتقدمين فى الامم الخالية والايام الماضية**»(20) وهو قريب ، كما هو ملاحظ ، من البرنامج الذى يرسمه لادب الدنيا والدين وهو المؤلف الذى نفترض أنه كتب بعد النصيحة استنادا على اشارة الماوردى نفسه (21) ــ وحيث ان المقام لا يتسع لا لحديث مسهب عن النصيحة ولاهميتها بالنسبة لفهم التفكير السياسى عند الماوردى ، ولا لعلاقتها بأدب الدنيا ــ فاننا نكتفى باجمال الملاحظات الرئيسية فى نقطتين كبيرتين أيضا :

1 ــ عند قاضى الشافعية فى زمانه حديث بالحمد والثناء على الفلسفة وعلى علوم الاوائل واقتران لهما مع صحة الاعتقاد فى الدين ــ من ذلك مثلا قوله فى الفصل المتعلق بسياسة النفس ورياضتها : «ومما يجب علي الملك اذا علم ما ذكرناه من فنون العلم، وصح له اعتقاده فى أصول الدين وقوى بالله معرفته (...) ان تكون مساعيه وافعاله وسيره وأقواله وادابه (...) ماخوذة من وجهين : احداها من الاقتداء بالله جل وعز فى افعاله وما اظهر من دلائل حكمته واثار صنعته من صواب القول وصالح العمل (...) فان ذاك ارفع ما تسمو اليه الهمم (...) **وهو مع ذلك حد** من حدود الفلسفة ومعنى من معاني الحكمة» (22) ومن ذلك مثلا أسلوبه فى الدفاع عن السماع واباحة استعمال آلات الطرب والموسيقي : «وقد كان مباحا بل مأمورا به فى الشرائع المتقدمة وعلى لسان داود عليه الصلاة والسلام ، وعلى ما جاءت به الروايات . **ولجلالة مال السماع عند الاوائل واباحتها لهم بما الفت الفلاسفة فيه كتاب الموسيقى وعنوانه به العناية الشديدة»** (23). وعلى كل فكثيرة هى المسائل المذكورة فى النصيحة التي يأتى فيها الراى مدعما باقوال الحكماء (وقال حكيم من حكماء الفلاسفة ، وقال ارسطو طاليس فى رسالته الي الاسكندر ، وقال الاسكندر الحكيم...) (24) ــ بل ربما اتى راى الحكماء سابقا فى الترتيب على اخبار الائمة والخلفاء الراشدين انفسهم .

2 ــ نستطيع ان نلمس من النصيحة تاثرا واضحا بالتعليم الاخلاقى الارسطى . هناك أولا ذكر لارسطو طاليس عددا كبيرا من المرات، وهو ذكر لا يخفى به الماوردى انه يقصد به القول الفصل ــ وهناك ثانيا احاديثه وشروحه العديدة للفضيلة والسلوك الفاضل اللذان ينبغى للملك الحسن التدبير ان يتوفر عليهما : هو يوضح للملك الاقتران الموجود بين العادة والفضيلة ، ومن ثم ينبه الى دور التداريب الرياضية الصعبة فى اكتساب فضيلة الشجاعة . ثم انه يوضح له كيف ينبغي له : «سلوك الواسطة وتجنب أطراف الفضائل ومجاوزة الحدود والميل الى ترك الافراط والتفريط» (25) ثم هناك ثالثا الطريق التربوى الذى يرسمه الماوردى للملك الحازم، وهو طريق يتم فيه التدرج على مستوى النظر ، من الاعتقاد بالله

الي الاقتــداء به ، وعلي مستوى العمل من فضائل الجسم الى الفضائل العليا للنفس — وان ذلك لعمرى تأثيــر ارسطى لا يتطلب الكشف عنه عنــاء مضنيــا .

* * *

ولكن الماوردى يرسم بهــذا النحو من التعامل مع الثقافة اليونانية موقف الاشاعــرة بصفة عامة ، والذين عرضوا منهم لمسائل الاخــلاق بصفة خاصة ، مثلما هو يمثــل الاساسي من مواقفهم فى نظرية الخلافة وفى الامور التشريعية التي تتعلــق بتنظيم الدولــة الاسلامية. وهــذا أمر ليــس فيه ما يدعو الي الدهشة على الاطلاق فالقارىء المتنبه يدرك فى المنظومــة الاشعرية مسألة محورية : ان الاشعرية ليست نتيجــة نظرية لعمــل رجل واحد ، وانما أسهم الاشاعــرة مجتمعون فى صياغتها فى مجالات ، السياسة والاخلاق والكلام والتصوف . فقد نشط البغدادى والباقلانى ، كمتكلمين ومجادلين ، فى الــرد علي الشيعة الاسماعيليــة خاصة وفى بلــورة الدعاوى الكبرى للنظرية الخلافة ، تلك الدعــاوى التي ستصبح بدورها مقدمات ضرورية لقــراءة «الاحكام السلطانيــة» ومعنى ذلك ان الماوردى ينطلق بالضبط من النقط التي وقــف عندها معاصراه الكبيران . كذلك سنجد الاطروحات الكبرى لكتاب «الفرق بيــن الفرق» تتكرر فى حرفيتها عند صاحب «فضائح الباطنية» ، وهو الامــر الذى يؤكــد استمرارية النضال ضد الباطنيــة من جهة اولي وشعور الغزالى الحــاد بالانتمــاء الي هذه الدائــرة الفكرية والسياسية — لقد اصبح الصراع اكثر حــدة وضراوة بعــد قرابة نصــف قرن علي وفاة البغدادى ، ولكنه فى عمقه واحد وذلك ما أدركه الغزالى — كذلك نلمس نفــس الاستمرارية فيما يتعلق بنظرية الامامة كما يقدمها الغزالى ، وكما يصوغها فى كل من «الاقتصــاد» و «الاحيــاء» — نعم هنالك عنصــر جديد فى النظريــة عنــد الغزالــي ، وهو عنصر الشوكة كمــا يسميه حينــا او الكفايــة كما يسميه حينــا آخــر ، ولكن الغرض مــن الحديــث عن هذا العنصر الجديد هو تبريــر واقع الخلافة العباسيــة السيء كسلطة شرعية اسمية ، عمادها الفعلي والواقعي هو السلطنة السلجوقيــة ، وقد كان الدفاع والتبرير هما الوجهان الاكثر تعبيرية عن النظريــة السياسية الاشعريــة .

لقد كان من الضروري لموقف الغزالي من الثقافة اليونانية ان يكون في عمقه متوافقا مع باقي المفكرين الاشاعرة ، وعلى الخصوص كما رأينا الماوردي يمثله في «نصيحة الملوك» وفي «ادب الدنيا» ، كما كان يلزم ذلك الموقف اضافات خصوصية جديدة يفسرها ما استجد على حلبة الصراع بين اهل السنة الاشاعرة والشيعة على مستوى الفكر، او بين العباسيين والسلاجقة من جهة اولى ، والاسماعلية الباطنية من جهة اخرى على مستوى الصراع السياسي . كذلك ينبغي ان نقدر حق قدرها الازمة النفسية العنيفة التي هزت كيان الغزالي كله والتي ترجع الى اسباب مختلفة لا شك ان مقتل نظام الملك في مقدمتها . تلك الخصوصيات نصادفها مجتمعة في الموقف المتردد والمضطرب الذي وقفه الغزالي من الفلسفة . لقد كان لابد لذلك الموقف ان يكون كذلك — ولربما جاز لنا اعتبار التعامل مع الفلسفة يتم عند الغزالي على مستويين متناقضين تماما : الاول منهما هو كما يحدثنا عنه هو نفسه في كتاب «المنقذ» . على وجه الخصوص ، وكما توهم به القراءة السريعة لكتب اخرى مثل «فضائح الباطنية» «وتهافت الفلاسفة» والثاني منها هو التعامل الايجابي او الفعلي والذي قد يكون احيانا مناقضا لما يعلنه هو ذاته .

اما المستوى الاول من التعامل فنحن نجيز لانفسنا ان ننعته بالتعامل الايديولوجي ، بالمعنى الاصلي لكلمة الايديولوجيا ، اي بالمعنى الذي كان الغزالي فيه داعية سنيا يخوض معركة ضد الباطنية — وللمواجهة الايديولوجية في كل صراع فكري مقوماتها ومبرراتها . هذا التعامل الايديولوجي يفسره هنا الطابع العام المميز لفكر الغزالي ، بل لفكر الاشاعرة عامة : هو فكر نضال سياسي يعرف بكامل الوضوح خصمه والحلفاء الموضوعيين لذلك الخصم ، كما يعرف السلاح الذي يلوح به اولئك الخصوم . بهذا المعنى كان الفيلسوفان (الفارابي وابن سينا) حليفين موضوعيين للاسماعيلية الباطنية ، وقواما لنظرية المعلم المعصوم ، ولهذا السبب يجمع الغزالي بين الفلسفة والتعليم في جملة واحدة في نهاية «المنقذ من الضلال» فيقول بصريح القول : «هذا ما اردت ان اذكره في ذم الفلسفة والتعليم وآفاتهما، وآفات من انكر عليهما» (26) ، مثلما هو يوضح الارتباط بين الاعتقاد

الباطني ، وبين اراء الفلاسفة ، في مواطن عديدة في كتاب «فضائح الباطنية» . لقد كان الغزالي في هذا المستوى من التعامل مع الفلسفة صادقا في اشعريته ، بهذا المعني الذى كانت الاولية فيه للمعركة الكلامية ضد الباطنية ، ولكنه لم يكن صادقا في هجمته على الفلسفة — ولكنه لم يكن يمتلك الاختيار في الواقع .

اما المستوى الثاني من التعامل مع الفلسفة ، فهو ما يصح حقا ان ننعته بالتعامل الفعلي او الايجابي — انه التعامل معها علي مستوى الفعل وليس على مستوى القول وحده ، هو التعامل على مستوى الممارسة النظرية والابداع الفلسفي الحقيقي الذى ينبغي ان ننشد فيه لا الجنب المشرق من تراث الغزالي ، وانما الوجه المشرق للتعامل الاشعرى مع الثقافة اليونانية علي نحو ما رأيناه عند الماوردى سابقا — ان الغزالى يظل يلهج بالحمد والثناء علي الفلاسفة والحكماء حتى فى المؤلفات التي توحي بخلاف ذلك . ولعل اكثر مظاهر هذا الامر قوة هو الحاح الغزالي علي تحديد موضع الاختلاف الحقيقى مع الفلاسفة فى المسائل الثلاث الكبرى المعروفة ، اى تلك التى يلتقون فيها في نهاية التحليل مع الاطروحات الباطنية . بل ان ذالك ما نجده في كتاب متأخر يعتبر بيانا اعتقاديا اشعريا ونقصد به كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» — حيث يتحدث عن الفلسفة على النحو التالي ، في معرض «بيان من يجب تفكيره من الفرق» . «الرتبة الثالثة : الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون امورا تخالف نصوص الشرع ، ولكن يقولون ان النبى محق وما قصد بما ذكره آلا صلاح الخلق ولكن لم يقدر علي التصريح بالحق لكلال افهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة . ويجب القطع بتفكيرهم فى ثلاثة مسائل . .» (27) — ونحن نريد ان ننتبه هنا الي نغمة الاحترام الضمنية التى يتحدث بها الغزالى عن الفلاسفة اذ المتأمل للقولة يعلم ان كل ما قال بالصانع والنبوة وصدق النبي فهو لا يخرج عن دائرة الاسلام كل الخروج — كذلك لهذا التنصيص على تكفير الفلاسفة في ثلاثة مسائل — ولعل هذا الامر هو ما سيدركه الفقهاء والحنابلة المتشددون امثال ابن الصلاح وابن تيمية في مراحل لاحقة — ان هذا الاحترام لا يختلف في شيء عن الكتاب ذى الطبيعة المخالفة ، ونقصد به «ميزان العمل» —

حيث الغزالى يتحدث عن الفلاسفة حديثا كله حمد وثناء عندما يقرن ذكرهم بذكر المتصوفة (قوله مثلا : والصوفية والفلاسفة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر) ـ وقوله : «والى هذا ذهبت الصوفية والالهيون من الفلاسفة» .(28) ولربما جاء فهم الغزالي علي هذا النحو ردا على اراى القاسى الذى يعلنه ضده المستشرق الاسباني أسين بلاسيوس عند ما يتحدث عن تنكر الغزالى للفلسفة التى يدين لها بالكثير (29). انه يدين لها بالكثير حقا ، بيد انه لا يتنكر لها ، بل لقد استطاع ان يظل علي العكس من ذلك فيلسوفا كبيرا بالمعني الذى تنطبق فيه صفة الفيلسوف علي المفكر الاسلامي فى العصر الوسيط ـ ولكن فهم هذه المسألة بالذات يقتضي منا ان نتخلص من القيد الذى يغلنا به «المنقذ من الضلال» يريد منا الغزالي ان نعتبر الاحكام التى يصدرها علي نفسه وعلى محيطه صادقة تماما ونهائية وحاسمة علي الخصوص . فى حين ان المنهجية العلمية المعاصرة تعلمنا كل يوم كيف لا يكون علينا ان نحمل الاعترافات العلنية اكثر مما تحتمله فى واقعها السيكولوجى ، وكيف انه تكون للصمت دلالة ابلغ من الكلام . يعكس «المنقذ» ازمة عاشها الغزالي حقا ، ولكنه يعكسها كما يصورها لنا صاحبها الذى عاشها ـ والحال ان هناك أسبابا عديدة تجعله يموه ويغالط فى جمل وفقرات ، مثلما هي تجعله يصدق القول فى فقرات اخرى . المنقذ بتعبير آخر حمال تأويلات مختلفة بل ومتناقضة ، ولانه كذلك فهو يتطلب منا ان نتعامل معه باحتراس شديد تكون اولى مظاهره عدم اطمئناننا الي الاحكام التي يصدرها الغزالى فيه علي الفلسفة والفلاسفة.

ان التعامل الايجابي مع الفلسفة لا يكون بحسب الراى الذى حاولنا الدفاع عنه تعاملا فى مرحلة بعينها من المراحل التى يتحدث بها التراجمة والدارسون عن الغزالي ـ انه تعامل يكمن خلف القول المعلن ، واذا كان لابد من الحديث عن مرحلة دون غيرها فان الاولى والاصدق ان يكون الحديث عنها فى المراحل المتأخرة ، تلك التي تستحق منا ان نطلق عليها مرحلة النضج . وهذا امر لا تكون فيه اى غرابة متى نظرنا اليه فى ضوء الموقف العام للاشاعرة من الثقافة اليونانية. لذلك نرى بأن هذا الموقف الايجابى من الثقافة اليونانية يبلغ غاية تطوره فى مؤلف «ميزان العمل» ولهذا السبب الذى نذكره نميل الى

مسانـــدة الموقف الذى يقضى باعتباره من مؤلفات المرحلة المتاخــرة ، وربما جاز لنا ان نجـــد لراى ماسينيون ما يبرره فى هذا الصدد (30) — واما كتـــاب الاحياء ، فهو دائـــرة معارف للعلوم الاسلامية الدينيـــه لا شـــك ان الغزالى الفها خلال مراحلة طويلة قـــد لا تقل عن ست او سبع سنوات (31) — اى عبـــر مرحلة كتب خلالها عددا من المؤلفات الاخرى على نحو ما يعرفه قـــراء الغزالى . والذى يعتينا فى هـــذا الصدد ان الغزالي لم يشـعر ، فى تقديرنا ، باى غرابة او اختلاف شديد بين الاراء التي يصدر عنها فى المؤلف الضخم ذى الطبيعة المدرسية ، والكتاب المنسجم ذى النفحة الفلسفية اليونانية القوية، اى «ميزان العمل»

تتضح اذن الخلاصة التي نريـــد أن ننتهي اليها من هذا العرض . انها عين المقدمة التي انطلقنا منها : ان الكتابة الاخلاقية — السياسيـــة عند الاشاعرة تدعونا من جهة اولى الى مراجعة الراى المنتشر حـــول موقف الاشاعرة من الثقافـــة اليونانية ، فى الوقت الذى تمكننا فيه من فهم افضل لفهم الفكر الاشعرى ، من حيث هي توضح لنا اسلوبا متردا من اشكال الحضور اليوناني فى الفكر العربى فى العصر الاسلامـــى الوسيـــط .

الهـــوامـــش :

(1) — ترجمها الى اللغة العربية عبد الرحمن بدوى ضمن كتـــاب : «التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية» .
دار النهضة العربية ، الطبعة الثالثة ، 1965 — ص 123 — 167 .
(2) — المرجع الســابق — ص 125 ، 129 .
(3) — الغزالى — المنقذ من الضـــلال .
نشرة جميل صليبا وكامل مياد ، الطبعة الثانية ، 1934 ، دمشق — ص 105 .
(4) المرجع السابق — ص 98 — 99.
(5) — نفس المرجـــع — ص 102 .
(6) — انظر على سبيل المثال — تهافت الفلاسفة ، ميزان العمل ، وفضائح الباطنية — وذلك ممـــا سيبرر حملة ابـــن تيمية عليه مما سنرجع اليه فيما بعد .
(7) — انظر كتابنا : دولة الخلافة — دراسة فى التفكير السياسى عند الماوردى .
منشورات كلية الاداب بالرباط ، مطبعة دار النشر المغربية — ص 47 — 77.
(8) — نقصد بذلك ، بصورة خاصة ، البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق» والماوردى فى كتاب «الاحكام السلطانية» .

(9) — انظــر

Henri Laoust - L'action et la pensée politiques de Mawardi Librairie Geuthner, 1968 - Paris - pp. 66 et ss.

وانظر ايضا كتابنا المذكور آنفا — ص 52 — 58 .

(10) — انظر على سبيل المثــال مقدمة الغزالى لكتــاب «فضائح الباطنية — فى نشــرة عبد الرحمن بدوى ،» مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت .

وانظر ايضا الفصل المتعلق بمذهب التعليم فى الصفحة 107 وما بعدها من «المنقــذ من الضــلال» .

(11) — الغزالــى — فضائح الباطنية .. ص 40 — 46

(12) Henri laoust - La politique de Gazali - Paul Geuthner, 1970 - Paris - p. 9 et s.

(13) — انظر فى هذا الصــدد

Mohamed Arkoune - L'Ethique Musulmane d'après Mawardi - Paul Geuthner 1964 - Paris - p. 1.

(14) — الماوردى — ادب الدنيا والدين — ص 17.

نشر مصطفى السقا ، دار الكتب العلمية ، 1978 ، لبنــان (الطبعة الرابعة) .

(15 - Mohamed Arkoune - L'Ethique Musulmane . . . . p. 8

(16) — المرجع السابق . ص 11.

(17) — الماوردى — ادب الدنيا والدين ص 165 .

(18) — الماوردى «نصيحة الملوك» (مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس) الورقة رقم 35.

(19) — المرجع السابق — الورقة رقم 2.

(20) — نفس المرجع — الورقة رقم 3 .

(21) — الماوردى — ادب الدنيا والدين . ص 212.

(22) — الماوردى — نصيحة الملوك — الورقة رقم 35

(23) — نفس المرجع — الورقة رقم 90.

(24) — نصيحة الملوك — انظر الاوراق (5،6،12،19،28،38،41،86) حيث يتكرر اســم ارسطو عددا كبيرا من المرات .

(25) — نفس المرجع — الورقــة رقم 39 .

(26) — الغزالى — المنقذ من الضلال — ص 165 .

(27) — الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد . ص 112.

نشرة الخانجى ، الطبعة الاولى ، بدون سنة الطبــع .

(28) — الغزالى — ميزان العمل — ص 185 ، 195 .

نشرة سليمان دنيا ، 1964 ، دار المعارف — مصر .

(29) — انظر مجموعة اقوال لاسين بلاسيوس يعدد فيها نوع الافضال التى يدين بهــا الغزالى للفلسفة فى تكوينه يوردها فريد جبر فى كتــابه .

La Notion de Certitude selon Ghazali - Edition Vrin - Paris 1958, p. 72.

(30) — يورده الاستاذ لاوست فى الصفحة 72 من دراسته عن الغزالى المشار اليها آنفا ويميل بلاسيوس الى التأكيد الجازم بأن الكاتب قد كتب سنة 495 (يعنى عشر سنوات فقط قبل وفــاة الغزالى) .

(31) — نفس المرجــع — ص 115.

تاريخ العلوم

ميدان البحث ، العلاقات بالميادين المعرفية الاخرى ، الاهداف والمناهــج

محمــد وقيدى

— 1 —

تاريخ العلوم فــرع حديث من الدراسات التاريخية . وحداثته من وجهة نظرنا امر طبيعي . فالشعور بضرورة التأريخ للوقائع التى تهسم جانبا ما من جوانــب الحياة الانسانية ، لا يوجد آلا حيث يصبح ماضى ذلك الجانــب كحاضره يؤثــر فى الحيــاة البشرية بصورة لا يمكــن التغاضي عنها . ونحن نعتبــر أن التطور العلمي الذى حصل منذ بداية النهضــة الاوربية الحديثــة هو الذى أدى شيئــا فشيئا الي الوعــى بما يمكن ان يكــون للعلم من اثــر كواحد من أهم العوامل المؤثــرة فى الحياة الانسانية . ان هذا التطور العلمي قد كــان مصاحبا بوعى بأنه يساهم فى نشــأة عالم جديد ، وبالتنبــه الى العلــم كظاهرة معرفيــة حيث وجــد الاهتمام الميتودولوجي ، وبالانتبــاه الي التأثيــر المجتمعى للعلــم . لذلك كانــه أصبــح العلمــاء من حيث حياتهم ونشاطهــم العلمــى موضع اهتمــام تاريخــي . وبقدر ما تزايــد مع التطــور السريــع للعلم اثــره فى تطوير المجتمع ، بقــدر ما زاد الاهتمام بالعلماء وبتسجيــل تطــور نظرياتهــم واكتشافاتهــم .

على أن الملاحظ هو سبق الاهتمامات الميثودولوجية بالعلم على الاهتمامات التأريخية ، وهذا التأخر فى الاهتمام التأريخي يرجع فضلا عما ذكرنـــاه الي صعوبة القيـــام بمهمة التأريخ فى الميدان العلمى . ذلك أن هذا الاهتمـــام يقتضى ممن يريد القيـــام به أن يجمع بالوقت ذاته بيـــن معرفة العالم ومنهجية المؤرخ ، وهو أمـــر نـــادر حدوثه . «فلكى يكون الانسان مؤرخا جيـــدا للعلم ، لا يكفى ان يكـــون عالما . ينبغي قبـــل كل شيء أن تتوفـــر الارادة فى الاتجاه الي التأريخ ، اى ينبغـــي أن يتجه اليه الـــذوق ، كما ينبغي لمن يريد أن يكـــون مؤرخا للعلم ان ينمى فى نفســـه الحس التاريخي الذى يختلف جوهريا عن الحـــس العلمي . وينبغـــى اخيرا اكتساب عدد من المعارف الخاصة ، المساعدة والتـــى لا غني عنها بالنسبـــة للمؤرخ ، بينمـــا لا فائـــدة منها مطلقا بالنسبـــة للعالم الذى يهتـــم الا بتقـــديـــم العلـــم» (1) .

فى البدايـــات الاولى للتاريخ العلمى بالرغم مما تقدمـــه من اسهام ومساعـــدة لم تتحقق كل الشروط المنهجية اللازمة للحديث عن تأريـــخ حقيقي للعلم . اذ أن ما اهتمت به هذه البدايـــات الاولي هو تجميـــع الاخبـــار عن حياة العلمـــاء مع الاشارة الي ما ساهموا به كأفـــراد وفى ميادين محددة من اكتشافات علمية . وقد بدأت هذه المحاولات فى القـــرن السابع عشر ، حيث ان فونتونيل Fontenelle الذى كـــان سكرتيرا دائما لاكاديمية العلوم الفرنسية ، قد كلف بأن يلخص ما يجرى بالاكاديمية . فأصبح ما يكتبه سجل للاعمال العلمية بهذه الاكاديمية كما انه اضاف الى ذلك مهمة اخرى وهي الكتابة عن العلماء أعضاء الاكاديمية الذين يتوفون . وقد ســـار علي نهج «فونتونيـــل» هذا الذين خلفوه فى مهمتـــه . كما أن الاهتمام بالتاريخ للعلـــوم عند بعض المؤرخين الآخرين لـــم يتجاوز بكثيـــر ما قام به «فونتونيـــل» (2) .

مثل هذا الاهتمام بحيـــاة العلماء ، مهما تكن فائدتـــه ، لا يحقق الهـــدف الحقيقي الذى ينبغي ان يسعـــى الي تحقيقه كل تاريـــخ حـــق للعلوم . فحيـــاة العلماء ليســـت هى تاريخ العلوم . وقد تهتـــم مثـــل هذه السيـــر بجزئيات من حياة العلمـــاء لا تهم تاريخ العلوم ، او تهتم بـــأن تنسج حـــول حيـــاة العلماء بعضا من الوقائع التى قد لا يصح قبولها . ان التاريـــخ العلمى لا يهتم بحياة العلماء بالدرجة الاولـــى ، بقدر ما يهتم بمساهماتهم فى تطوير العلوم المختلفة .

ثم ان هذا الاهتمام من جهة اخرى اضيق مما يقتضيه تاريخ العلوم . ففضلا عن كونه ينحصر فى حياة علماء أفراد ، فانه قد لا يهتم الا بالعلماء فى وطن معين ، او فترة معينة ، بينما يلزم مؤرخ العلوم ان يهتم بتطور العلوم فى كل البلاد .

فى مقابل هذه الطريقة نشأت فى القرن التاسع عشر نزعة اخرى يمكن ان نعتبر مفتتحها الفرنسي كونت . ان كونت يؤكد انه لا يمكن معرفة اى مفهوم دون التعرف علي تاريخه ، وهذا ينطبق فى نظره علي العلوم أيضا . «فمعرفة تاريخ العلوم على قدر كبير من الاهمية ، وأظن انه لا يمكن معرفة علم ما معرفة تامة طالما كنا لا نعرف تاريخه» (3) . غير ان اوغست كونت مع تأكيده على أهمية تاريخ العلوم فهو حضرها لم يكن مع ذلك مؤرخا للعلوم بالمعنى الدقيق . فكونت لا يتحدث الا عن قانون عام لتطور العلوم اكثر مما يتحدث عن تطور هذه العلوم ذاتها . هذا القانون كما نعلم قانون لتطور الفكر الانساني بصفة عامة . لذلك يكون حديثه تاريخيا للعلم لا تاريخيا للعلوم . نقول ذلك لاننا نعتقد بان العلم هكذا بصيغة المفرد لا يعبر عن حقيقة الفكر العلمى ، حيث ان هنالك فى الواقع علوما تختلف وتتفاوت فى درجه عقلنتها للظواهر التى تدرسها . لا يهمل كونت بطبيعة الحال هذا التمايز بين العلوم . ولكنه حين يتحدث عن تاريخها لا يكون الامر متعلقا الا بفلسفة لتاريخ العلوم اكثر مما هو متعلق بتاريخ العلوم ذاته . ثم ان السير فى طريق مثل الذى سار فيه لن يؤدي فى نهاية الامر سوى الى اخضاع تاريخ العلوم للانساق الفلسفية العامة ، وبتعبير اخر الايديولوجيا .

وهذا ما نجده عند بعض الفلاسفة الذين اهتموا بتاريخ العلوم . اذ لم يكن تاريخ العلوم عندهم سوى نوعا من مختبر تنتقى منه الامثلة لتأكيد فكرة فلسفية . هكذا نجد «برانشفيك» مثلا ينظر الى تاريخ العلوم كمظهر لتبين قوة الفكر الانسانى ، بحيث ينظر الى تاريخ العلوم كما لو كان مختبرا للبحث عن تطور الفكر الانسانى . اذ لما لم يكن ممكنا معرفة حقيقة الفكر الانسانى الا بالنظر اليه فى فعاليته ، فان تاريخ العلوم وتاريخ المعرفة الانسانية بصفة عامة هو

الذى يمكننا من هـــذه الحقيقة . فعند كل اكتشاف نقف على خطـوة خطاها الفكـــر فى مرحلة من مراحل تطـــوره .

وكما اننا رفضنا فى السابق أن يكون تاريخ العلوم منحصرا عنـــد الوقوف على حياة العلمـــاء كافـــراد ، او ذكر مساهماتهم من حيث هم كذلك ، فاننا نرفـــض هنا اخضـــاع تاريخ العلـــوم لاهداف فلسفية. فليس تاريخ العلـــوم فلسفة لتاريـــخ العلـــوم ، وهذه الطريقـــــه الفلسفيه فى التاريـــخ قد ترضى ذوى الميـــل الفلسفي ولكنها قد تجعل من القيام بتاريـــخ العلوم امرا لا فائـــده منه فى اعين العلمــــاء . فالعالـــم لا يهتم بالدرجه الاولى كما اسلفنا ذلـــك الا بتقدم العلـــم الذى يعمل به ، ولن يهتـــم بتاريخ العلـــوم ان لم يكن يسيـــر فى اتجاه افادتـــه فى هذا الاهتمـــام . واذا كنا نرفـــض هاتين الطريقتين ، فلان الاولى نقف عند جزئيـــات لا يمكن اعتبارها بحال تمثل ما يجـــرى فى المسيـــر الفعلى فى العلـــوم ؛ ولان الثانيه على عكس الاولى يستغرقها البحث عن العموميات الفلسفية فيحـــول بينها وبين تقديم تاريخ فعلى للعلوم ، وذلك لكونها تريد أن تستغل تاريخ العلوم لان تعطيه .

— 2 —

حتى نتمكن من تحديد المفهوم الذى نريـــده لتاريخ العلوم لابد لنا من أن نحـــدد المهام التى على هذا التاريخ انجازها، والشروط التى ينبغـــى العمل فى ضمنها لتحقيق هذه المهـــام ، وكذلك جملة العلوم التـــى على مؤرخ العلـــوم أن يعتمدها دون أن يتطابق ميدانه مع ذلك مع اى من هذه العلـــوم او الميادـــين المعرفيـــة الاخـــرى .

1 — ان على تاريخ العلوم ان يقـــدم لنا فى الوقت الحاضر نظرة واضحة عن تطور العلـــوم المختلفة فى الفتـــرات التاريخية المتباينة ، وفى الحضارات المختلفة . وعندما نؤكد على ضرورة وضوح هذه النظـــرة فاننا نقصد ان تكون مهمة مؤرخ العام تأريخية لا فلسفية . على ان هذا لا يعنـــى ان ليس بين تاريـــخ العلـــوم والفلسفة رابطة . اذ الواقـــع أن دراسة تطـــور العلـــوم لا يمكن ان يستغنى بصفة مطلقة عن دراسة تطـــور الافكار الفلسفية المعاصرة لكلّ مرحلة من هذا التطور . وهذا لما كان هنالك من امتـــزاج بين هذين التاريخين فى فتـــرات كبيـــرة من

التاريخ ، ولما كان بينهما نتيجة لذلك من تطور ، وعندما نؤكد من جهة أخرى على أن المهمة ينبغي ان تكون تاريخية بالدرجة الاولى ، فاننا نعلم ما يقتضيه ذلك من المام بميادين معرفية مختلفة وبلغات مختلفة . ان الصعوبات التي تواجه مؤرخ العلم هنا هي ذاتها الصعوبات التي تواجه المؤرخ بصفة عامة .

2 — ان تاريخ العلوم لا يمكن أن يفهم اذا ما أخذ معزولا عن مظاهر الحياة المجتمعية الاخرى . اننا لا نستطيع ان نحكم على سير تاريخ العلوم بهذه الكيفية للتطور أو تلك الا بالنظر الى ذلك في ضوء علاقته بتطور المجتمع الذي ينشأ عنه هذا العلم . ان تطور العلوم يحدث في علاقة مع تطور المجتمع كما يتأثر بصورة العلاقات العامة السائدة في هذا المجتمع . فالعلم الذي يمكن ان ينشأ في مجتمع قبلي ليس هو العلم الذي يمكن ان ينشأ في مجتمع اخر ذي نظام سياسي أكثر تعقيدا . كما أن تقسيم العمل من جهة ، وظهور فئات مجتمعية تتمتع باوقات للفراغ من جهة اخرى من شأنه ان يعمل على تطوير العلوم . هذا فضلا عن ان الفئات المهيمنة توجه تطور العلوم في الاتجاه الذي يضمن استمرار هيمنتها . لذلك فاننا نفهم مدى تطور العلوم في مجتمع ما نكون ملزمين بمعرفة مدى التقدم المادي الحاصل في هذا المجتمع ، وكذلك بمعرفة بنيته المجتمعية والسياسية (4). نتيجة لهذا الترابط يكون مؤرخ العلوم ملزما بالاستعانة بالعلوم الاجتماعية والتاريخية التي ستمده بالمعطيات اللازمة عن الفترة التاريخية او عن المجتمع الذي يبحث عن تطور العلوم فيه .

3 — لقد أشرنا فيما قبل الي انه ليس هنالك علم واحد ، بل علوم متمايزة متفاوتة في درجة علميتها. علي أنا نريد ان نؤكد هنا أن هذا التمايز لا ينبغي ان يجعلنا نتغاضى عن عوامل الوحدة في تطور العلوم ، وبصفة خاصة التأثير المتبادل لتطور كل واحد منها على العلوم الاخرى . ونستشهد هنا بفقرة قصيرة لانجلز يبين فيها ارتباط تطور العلوم الرياضية بعلم الفلك من جهة ، وبالميكانيكا من جهة أخرى وذلك عبر ارتباط تطور هذه العلوم ذاتها بالانتاج يقول انجلز في كتابه «جدل الطبيعة» : «أولا ، علم الفلك الذي كان ضروريا ضرورة مطلقة ، ولو بسبب الفصول ، لشعوب الرعاة والمزارعين ،

لا يمكن ان يتطور الا بمساعدة الرياضيات . واذن ، فقد كان لابد ايضا من اقتحام هذه الاخيرة . وبعد ذلك فى مرحلة معينة من تطور الزراعة فى بعض المناطق (رفع الماء لاغراض الرى فى مصر)، ولكن على الاخص ايضا مع نشأة المدن ، بنساء العمارات الكبيرة ومع تطور الصناعة يتطور الميكانيك ايضا . وسرعان ما يصبح ايضا ضرورة من اجل الملاحة والحرب. والميكانيك ايضا بحاجة لمساعدة الرياضيات ، وهكذا يدفع الى تطويرها» (5) .

وحين نؤكد على وحدة تطور العلوم ، فلكي نبين أنه حتى فى حالة التأريخ لعلم واحد وهو أمر يبدو مشروعا ، لا ينبغى اغفال العلاقة بين تطور هذا العلم وتطور العلوم الاخرى . بعبارة أخرى اننا نريد أن نؤكد أنه لا يمكن تبين مدى تطور علم ما الا بالنظر اليه فى ضوء تطور العلوم بصفة عامة . وحتى الاكتشاف الذى يقع فى ميدان محدد لا يمكن فهم قيمته الا بتبين مدى تأثيره فى العلوم الاخرى .

4 — هناك علاقة أخرى ينبغى على مؤرخ العلوم ان يأخذها بعين الاعتبار ، وهى تبادل التأثير من حيث تطور كل واحد منهما بين العلوم والتقنية . فلمعرفة العوامل المؤثرة فى تطور العلوم فى فترة تاريخية معينة ، لا غنى عن معرفة مدى التطور التكنولوجى الحاصل فى هذه الفترة . على انه يمكن النظر بالمقابل فى تأثير الاكتشافات العلمية فى التطور التكنولوجى . ان العلاقة بين العلوم والتكنولوجيا علاقة معقدة لا يمكن البث فيها برأى جاهز من ناحية ، غير أنه لا يمكن تجاهلها عند التأريخ للعلوم من ناحية اخرى .

5 — ان شروط تحقيق مهام مؤرخ العلوم كما عرضنا لها، تفترض اذن ثقافة خاصة ، الاساسى فيها معرفة بالعلوم المؤرخ لها ، وبعلوم أخرى مساعدة للمؤرخ فى القيام بعمله . على أن تاريخ العلم وهو يرتبط بعلاقات بالتاريخ العام ، بالفلسفة ، بالابستمولوجيا ، وبتاريخ التكنولوجيا لا يتطابق بالضرورة نتيجة لذلك مع اى من هذه الميادين .

فتاريخ العلوم يدخل فى علاقة ضرورية مع التاريخ العام ، لان تطور العلوم جزء من تطور المجتمع . غير أن على مؤرخ العلوم أن

يعرف خصوصيات الميدان الذى يعمل به . عليه أن يعرف على الاقل الاختلاف فى طريقة السير بين التاريخ العام وتاريخ العلوم . فالمؤرخ بصفة عامة قد يبحث عن الاسباب والعوامل المؤثرة فى سير التاريخ فى فترة ما دون ان يكون مضطرا الى محاكمتها. أما فى تاريخ العلوم فان الامر يكون بحيث ان حاضر العلوم يحكم على ماضيها. فالنظريات القديمة هى من وجهة نظر النظريات المعاصرة اما خاطئة او لم تكن صادقة الا صدقا محدودا. هذا هو الحكم الذى يمكن مثلا ان نصدره انطلاقا من الميكروفيزياء على الفيزياء الكلاسيكية، بل يمكن القول ان ماضي العلم يفهم بصورة أقوى مما كان فى وقته حين يفهم فى ضوء الحاضر .

وتاريخ العلوم له علاقة من جهة اخرى مع فلسفة العلوم ، غير انهما يختلفان مع ذلك من حيث الهدف . فبينما تكون غاية فيلسوف العلوم ان يدرس تطور العلوم دراسة نقدية ، تكون غاية مؤرخ العلوم أن يعطينا صورة واضحة عن هذا التطور قبل كل شيء . ان الفرق كما يعبر عنه باشلار هو ان مؤرخ العلوم ينظر الى الافكار من حيث هي وقائع ، بينما ينظر الابستمولوجي الى الوقائع من حيث هى افكار .

واذا كان تاريخ العلوم يستعين بالعلوم الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية، فان الهدف لا يكون عرض الوقائع المجتمعية والتاريخية أو الاقتصادية فى ذاتها ، أو عرضها منفصلة بحيث تعرض بشكل مواز لها النظريات العلمية من حيث تطورها المنطقى . ان الهدف عند الاستعانة بتلك العلوم هو عرض تلك الوقائع من حيث أثرها فى تطور العلوم ايجابا او سلبا .

— 3 —

نريد ان نعرض فى هذه الفقرة الاخيرة الى مسالة قد يختلف بصددها العلماء ومؤرخو العلم . ونصوغ هذه المسالة فى السؤال التالي : هل هناك فائدة بالنسبة للعلوم وبالنسبة للثقافة العلمية من القيام بتاريخ للعلوم ؟

نتلقي اجابة اولى عن هذا السؤال من كلود برنـــار C. Bernard الذى لا يـــرى ان لتاريخ العلوم ضـــرورة بالنسبة لهذه العلـــــوم . وذلك لان تقـــدم العلــــوم يعتمد علي ما تعطينا اياه التجارب الجديدة ، لا ما يمكن ان نعرفه من النظريات القديمة . يقول كلود برنــــار : «ان العلم ، الذى يمثـــل ما اكتسبه الانسان ، متحرك بصفة جوهرية من حيث تعبيــــره ، وهو يتغير ويتقوى بقـــدر ما تتزايد المعارف المكتسبة. وان علم الحاضر يتفوق علي علم الماضى ، وليست هنالك علة من اى نـــوع تدفعنا الى ان نبحث عن نمو للعلم الحديث فى معارف القدماء . ذلك لان نظرياتهم الخاطئة بالضرورة من حيث أنها لا تشتمل علي الوقائع المكتشفـــة بعدها، لا يمكن ان يكون لها أى نفع بالنسبة للعلـــــوم الحالية . ولا يمكن ان يتقـــدم اى علي تجريبى الا بالسير الي أمـــام بمتابعـــة عمله فى المستقبل . ومن العبث ان نعتقـــد أن علينا ان نبحث عن هذا التقـــدم فى الكتب التي خلفها لنا القدمـــاء ، اذ لا يمكن ان نعثر فى هذه الحالة سوى على تاريخ الفكر الانساني، وهو شيء آخر» (6).

رأى كلود برنـــار هذا قد يجد تبريرا فى ظاهــــرة سبق لنا الاشارة اليها وهى أن تاريـــخ العلوم بصفة عامـــة امر يرجع الى الفلاسفـــة . ولذلك فان التاريخ الذى قد يخضع فى هذه الحالة للاهـــداف الخاصـــة لبعض الانساق الفلسفية ، والذى يصبح فيه الماضى العلمي مختبـــرا يبحث فيه عن الامثلة لتأكيـــد موقف فلسفي حاضر ، سيبـــدو بالطبـــع أمرا يجد العالـــم نفسه فى غنى عنه بالقيـــاس الي ما يمكن ان يستفيده من الملاحظات والتجارب الجديدة . غير اننا اذا كنا نتفـــق مع كلود برنار فى ابعـــاد تاريخ العلــــوم فى حالة كونه فلسفيا ، فاننا لا نتفق مع على أن التأريخ العلوم لا فائدة منه على الاطلاق حتى ولو تم بصورة علمية.

لاشك فى ان التأريخ للعلوم عند ما يتم بصورة علمية تكون لـــه بعض الفوائد التربوية والثقافية التي يستفيد منها العلماء انفسهم ، وقد أشار عدد من العلماء ومؤرخى العلم الي هذه الفوائـــد .

1 ــ الفائـــدة التربوية الاولى هي الى يشير اليها (P. Longevin) اذ يرى أن تاريخ العلوم الذى يجعلنا نرجع الي النظريات العلمية فـــى أصولها من شأنه ان يبعدنا عن كل موقف دوكمائي . ذلك لانه يبيـــن لنا من جهة أولي كيف تم تجاوز بعض النظريات التى كانت تعتبر حقائق

مبرهنا عليها ، ولانه يبين لنا من جهة ثانية الي اى حد كان المبدعــون ذاتهم اكثر ادراكا من غيرهم لامكان تجاوز نظرياتهم (7) .

2 ــ الفائدة الثانية هى أن تاريخ العلــوم ينبه العالم الــى أن الفصل الذى يقيمه بين العلوم المختلفة فصل ضرورى للدراسة ولمواجهة المسائل الحاضرة فحسب ، ولكنه ليس فصلا حقيقيا يعكس الواقع . ففى الواقع هنالك ترابط بين الحقائق المتعاقب اكتشافها فى كل علم من العلوم ، كما ان هنالك ترابطا فى التطور بين العلوم المختلفة ولا بد مــن الرجوع الي تاريخ العلوم لمعرفة هذا الترابط (8) .

3 ــ ان قيمة تاريخ العلوم ، الذى لا ينحصر فى تعداد الاكتشافات، تتجلــي فى ان هــذا التاريــخ يبين لنا الجهــود التي بذلهــا العلمــاء للوصول الى الاكتشافات الجديدة ، كما يبين لنا ان بعض الحقائق التى قد تبدو لنا اليوم بديهية نتيجة لمجهودات عميقة وطويلة (9) .

4 ــ ان تاريخ العلوم يعمل علي الحفاظ على مستوى العلوم بنقله من جيل الى آخر . ولكنه بالاضافة الى هذا يمكننا من أن نعرف ما هى العوائق التي عاقت فى كثير من الاحوال تطور الفكر العلمي والتــى يسميها باشــلار بالعوائق الابستمولوجية .

فى اطار تحقيق الاهداف التى سبق لنا الحديث عنها ، وفى اطــار الحصول علي الفوائد التي انتهينا من ذكرها سنعمل على ان نتلى هذه المقدمة بفصول عن المراحل المختلفة لتطــور العلوم من العصور القديمة الى الحالــة الحاضرة للعلــوم .

الهــوامــــش والمــراجـــــع :

1) Paul Tournery. Texte cité in : De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée Georges Gusdorf. éd. Payot - p. 113.

(2) ــ للمزيــد من المعلومات فى هذا الشأن انظر ، مقدمة الكتاب الجماعى فى تاريخ العلــم .

Maurice Daumas : Histoire de la science.

Encyclopédie de la pléade - Préface.

3) Auguste Comte : Cours de philosophie positive. in Introduction à l'histoire des sciences H.C. Tome 1 p. 14.

4) B. FARRINGTON : La science dans l'Antiquité. éd. : Payot p. 15.

(5) — فردريك انجلز : نصوص مختارة — اختيار وتعليق : جان كانابا ، ترجمة وصفي البني ، منشورات وزارة الثقافة — دمشق ، ص 137 .

6) Claude Bernard : J.H.S. Tome 2, p. 8.

(7) — انظر نصا ورد في كتاب

7) Introduction à l'histoire des sciences - Classique Hachette. p. 11.

8) Singer : idèm p. 13.

9) F. Russon : idêm. p. 16.

مراجع اخرى في الموضوع — جورج سارتون : تاريخ العلم — الجزء الاول .

— Pierre Raymond : L'histoire et les sciences - ed. Maspéro.

— M. Fichant, M. Pécheux : Sur. l'histoire des sciences - éd. Maspéro.

التوسير والنزعة التاريخية *

عبد لاوى محمد

تقديم :

منذ بداية الستينات ، تابع التوسير ، مع مجموعة من رفاقه، نشر ابحاث ودراسات تريد من خلال مراجعة عدد من قضايا واطروحات النظرية الماركسية اعادة صياغة الفكر الماركسي صياغة «علمية» في ضوء معطيات العلوم المعاصرة ، ضمن مشروع طموح يهدف — حسب زعم التوسير — الى ابراز ماكان يريد ماركس ان يقوله حقا، ويعمل على استخراج «الحديث» العلمي من الجعب الايديولوجية التي تلفه . ولذلك يرفض التوسير اللجوء الي ماركس ، ويحبذ الرجوع الى ماركس ليفكر فيه ومعه . معتمدا علي عدد من مفاهيم الابستمولوجيا المعاصرة ، والتحليل النفسي ، والتيار البنيوى الذى اكتسح الساحة الثقافية الفرنسية ، ومن هذا التوظيف لنتائج العلوم المعاصرة الذى يدعمه التكوين النظرى الرفيع الذى يتميز به التوسير ، والحرص علي الدقة والصرامة ، يريد التوسير وتلامذته تخليص الماركسية من

(*) — يعتمد هذا المقال على بحث لنيل الاجازة فى الفلسفة العامة من كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس . — أعد البحث تحت إشراف الاستاذ محمد سبيلا فى السنة الجامعية 77 — 78. ولقد حاولنا تقسيمه الى فقرات لتقريبه أكثر الى ذهن القارىء . كما تعمدنا التقليل من الهوامش والاحالات قدر الامكان .

الفطريات الزائدة ، وانقاذها من الفساد الذى يتهددها ، وتصفيتها من الشوائب الايديولوجية التى تتخللها ، والناجمة عن البراغماتية السياسية والتأملات الانتقائية ، على حد تعبير فيكتور لوديك(Victor Le Duc)

يرى اميل بوتجللى (E. Botigelli) (1)، أن عمل أى مفكر عميق يعرف دائما عدة مراحل من التأويل المتتالي ، ففى وقت أول ، نجهد أنفسنا لاستيعاب ذلك الفكر الجديد ، ونعتمد فى دراسات هذه المرحلة على أخذ عبارات المؤلف كما هي ، ونتبني طريقته وصيغه ونحاول أن نموضعه حيث تموضع هو بنفسه ، ثم تأتى مرحلة ثانية من التفكير ، تتدخل فيها عناصر غير مستمدة من المفكر ذاته ، ولكنها بصفة عامة خلاصات ماخوذة من ميادين متعددة ، يبدو لنا انها تسلط ضوءا جديدا على ذلك الفكر . فى هذه المرحلة يحاول الباحث اعادة صياغة العمل (OEuvre) ، وأن يكتشف فيه مسيطرات وآليات لم تنكشف فى المرحلة الاولى مع انها جد حاسمة . وهنا نكون قد دخلنا فى مرحلة مذهبة (Systématisation) ذلك الفكر وليس عرضه .

ولاشك انه ضمن هذه المرحلة الثانية التي تحدث عنها بوتجللي ، تقع أعمال التوسير ، والدعوى المركزية فى مشروعه هي أن الماركسية عانت وما تزال من عدة تعريفات وقراءات سيئة كما تتخللها مفاهيم ايديولوجية وفلسفية كثيرة ، منها ما ألصق بها من طرف المنتسبين اليها ومنها ما ظل عالقا بقلم ماركس نفسه كلوحة باقية من اشكالية الايديولوجية فى فترة شبابه ، ومن هنا يميز التوسير فى فكر ماركس بين مرحلتين واشكاليتين : مرحلة الشباب حيث كانت اشكالية ماركس ايديولوجية بالاساس ، ومرحلة النضج حيث يصوغ ماركس اشكالية علمية يحقق فيها قطيعة مع فكره السابق . وهذا التمييز يقيمه التوسير بناء علي قراءة موجهة يسميها قراءة تشخيصية (Lecture synptômale) تعمل على ابراز ما لم يقل فيما قيل ، وكشف ما لم ير فيما رؤى . وهدفها الاساسى هو ابراز ماركس العلمى الذى ظل متخفيا وراء ظلال ماركس الايديولوجي .

ويرى التوسير أن عبقرية ماركس تكمن فى اكتشافه لقارة معرفية جديدة هي قارة التاريخ ، ذلك انه اخرج هذا المبحث من

(1) - Structuralisme et marxisme - Coll. 10/18 - 40 p.

ما قبل تاريخه ، وفصله عن محيطه الايديولوجي البورجوازي لمؤسسه كعلم ثوري هو المادية التاريخية . الا ان ماركس لم يع جيدا هذه الثورة المعرفية التي قام بها ، ولم تكن اشكاليتها واضحة في ذهنه كل الوضوح ، الشيء الذي انعكس في كتاباته ، وادى باتباعه الى السقوط في تأويلات تزيغ عن الامتداد المنطقي والعلمي لمنهجه وثورته المعرفية . ويرجع التوسير هذه المشكلة الى سبب ابستمولوجي بحت يتعلق بعدم اكتمال الماركسية ذاتها من الناحية النظرية . وهكذا ينطلق التوسير ليسير بعمل ((Œuvre)) ماركس في اتجاهه «الصحيح» متخذا من مقدمة 1857 «انجيلا» ومن «راس المال» «محرابا» ، مثيرا قضايا عديدة ايديولوجية ونظرية ، جعلته يدخل في حوار ساخن مع التيارات المنتسبة الى الماركسية ، ومن هذه التيارات ، ذلك الذي يرى في الماركسية «نزعة تاريخية» . ولا يتردد التوسير في التصريح بعدائيته لهذه النزعة ، وتجنيد نفسه لمحاربتها . الشيء الذي يجعلنا نتساءل عن اسباب مناهضة التوسير النزعة التاريخية ، وعما اذا كانت هذه النزعة تتعارض مع الماركسية حقا ؟ ثم اذا وضعنا في اعتبارنا تعدد النزعات التاريخية ، فأيها بالضبط ينتقد التوسير عندما يؤكد ان الماركسية مناهضة للنزعة التاريخية (anti-historicisme) وهل وفق في تبرير دعواه هذه ، واقناع الماركسيين بذلك ؟ ذلك ما ستحاول هذه الدراسة الاجابة عنه ، او على الاقل ايضاح بعض جوانبه.

اولا : ماركس ولاتاريخية الاقتصاد السياسي الكلاسيكي :

يعترف التوسير بنفسه اعترافا صريحا ، بأن ماركس كان من دعاة النزعة التاريخية ، في احدى مراحله الفكرية ، بل ان هذه النزعة تتخلل كتاباته من «بؤس الفلسفة» الى «راس المال» ، وخاصة في معرض نقده للاقتصاديين الكلاسيكيين ، الذين اعتبروا نمط الانتاج الراسمالي، وما يتولد عنه من علاقات انتاج ومؤسسات نهائيا وازليا ، وكأن التاريخ قد بلغ نهايته . وكانت خلاصة نقد ماركس هي : ان لا شيء ازلي ، بل كل شيء يتطور . وبالتالي فان الراسمالية تعتبر مرحلة تاريخية انتقالية ، والافكار والمقولات التي تعبر عن هذه المرحلة هي بدورها تاريخية وانتقالية ، وهذا ما لم يدركه او حاول طمسه الاقتصاديون الكلاسيكيون .

الا ان التوسير يعتبـــر هذا النقـــد سطحيا ، ويـــرى ان نقـــد مـــاركس فى حقيقته أعمق وأبعـــد . فالعبارات والفقرات والمواقف التى يظهـــر أنها تصب فى النزعة التاريخية فى كتابات ماركس هى من بقايـــا التصور الايديولوجي الماقبل ــ علمي الذى طلقه مركس أيام نضجـــه ، حيث قطع مع اشكاليته الفكريـــة السابقة ، وان كان لم يتمكن مـــن التخلص من بعض العبـــارات الملازمة لتلك الاشكاليـــة .

ان مؤاخذة ماركس للاقتصاديين الكلاسيكيين على تصورهم الابدى للنظـــام الرأسمالي واضفائهـــم الصبغة الطبيعية علي قوانين ذلـــك النظام باستخدامهـــم مفاهيم لا تاريخية ، تظـــل مؤاخذة سطحيـــــة وملتبســـة لانه ــ كما يبـــرز ذلك التوسير ــ لو كان ما يميز ماركس عن أولئك الاقتصاديين ينحصر فى اضفاء الطابع التاريخي علي المقـــولات الاقتصادية ، لكان يكفى مـــاركس ان يرفض اعتبـــار تلك المقولات ثابتة وخالـــدة ، بل يعتبرها نسبيـــة ، مؤقتة وانتقالية ، أى «خاضعة فـــي نهاية المطـــاف لاحظـــة وجودها التاريخـــي» (2) .

ويـــرى التوسير ان القضية المطروحة هنا تهم العلاقـــة النظرية للماركسية بالتاريـــخ . وتمس مباشـــرة علاقة ماركس بهيجل وتصـــور الديالكتيك والتاريخ . مؤكـــدا أنه اذا وقفنـــا مع ماركس عند هذا الحد، فان علاقته بكل من «سميـــث» و «ريكاردو» ستكون مطابقة تماما لعلاقة هيجل بالفلسفة الكلاسيكية ، اذ ان ماركس سيكون هو ريكـــاردو فى حالة حركة كما أمكن القـــول عن هيجل انه اسبينوزا فى حالة حركـــة، اى أضفيت عليه صبغة تاريخية ، وحينئذ لن تكون مزيـــة ماركس سوى هيجلة وتجديل ريكاردو . وبعبـــارة أفصح سيكون ماركس قد فكر بمنهج جدلى فى محتوى مكـــون سلفا ، محتوى لم يكن يفصله عن الحقيقة سوى حاجز النسبية التاريخيـــة الرهيـــن ، الشيء الذى سيكرس الخطاطـــة التي تتصـــور الديالكتيـــك منهجا فى ذاته، منفصلا عن محتواه.

ويخلص التوسير الي ان التأكيـــد على ضرورة اعتبـــار المقولات الاقتصـــادية مقولات تاريخيـــة لتكون مطابقة لموضوعها، يطرح فى المقـــام الاول مفهوم التاريـــخ ، أو بالاحـــرى مفهوما معينا للتاريخ ، بحيـــث يتم استخـــدام مفهوم ملتبس دون احتـــراس . والادهى أنه يتـــم اللجوء

(2) - L. Althusser - Lire le capital T. 1 - p. 114.

الى هذا المفهوم كحل ، بينما يطرح هو ذاته مشكلا نظريا . ان «التاريخ» مفهوم يعوزه النقد ، فهو ككل المفاهيم «البديهية» لا يكاد يكون له اى محتوى نظرى ، اللهم الا الوظيفة التي تعزوها له الايديولوجية السائدة . وفى الحالة التى نحن بصددها يكون مفهوم التاريخ قد اقترض من هيجل او من الممارسة التجريبية ، وكأن جاب هذا المفهوم الى ماركس (أى نقله من اشكالية معينة الى اخرى مغايرة) لا يطرح اية صعوبة مبدئية . والحال أنه يلزم وضع هذا السؤال النقدى : «ماذا يجب أن يكون محتوى مفهوم التاريخ الذى تقتضيه الاشكالية النظرية لماركس» ؟ (3) ومن اجل صياغة هذه الاشكالية الماركسيانية يقوم التوسير برسم خط فاصل يميز التصور الماركسى الكلية المجتمعية عن التصور الهيجلي . ذلك ان ماركس يعتبر المجتمع «كلا» ذا «بنية معقدة» ، تتألف من الترابط المنتظم لمختلف مستوياتها البنيوية . وهذه المستويات على اختلافها . تتحدد من قبل «البنية الاقتصادية» باعتبارها البنية المحددة فى نهاية المطاف. فالكل المجتمعي ، عبارة عن بنية كبرى تتضمن عدة بنيات جزئية مشتقة ، متواجدة ، ومنفصلة ، وفى علاقة تبعية واستقلال نسبيين. وهذا الكل المجتمعي الماركسى يفترض مفهوما خاصا للزمن وللتاريخ، لانه يختلف عن الوحدة التعبيرية او الوحدة «الروحية» لـ «الكل» الهيجلي، الذى يفترض بدوره مفهوما معينا للزمن التاريخي . هذا المفهوم الذى يشكل الخلفية الفلسفية لتأويل ذى النزعة التاريخية للماركسية .

ثانيا : نقد التصوير الهيجلى للزمن التاريخي :

لكى يوضح التوسير أطروحته القائلة بنزعة الماركسية اللاتاريخية، فانه يمهد اولا الى نقد المفهوم الهيجلى للزمن التاريخي ، الذى يكمن خلف التأويل التاريخاني للماركسية . فالزمن عند هيجل هو المفهوم فى وجوده المباشر التجريبى، والزمن التاريخي هو «انعكاس الجوهر الداخلى للكلية التاريخية المجسدة الخطة تطور المفهوم (...) فى استمرارية الزمن» (4) ومن هنا فانه يمكن اعتبار الزمن التاريخى

---

(3) - L. Althusser - lire le capital T. 1. p. 115
(4) - L. Althusser - lire le capital T. I. p. 115

كانعكاس لجوهر الكلية المجتمعية من حيث هو وجودها وهذا يعني ان خصائص الزمن التاريخي الاساسية سترجعنا الى البنية الخاصة لهذه الكلية المجتمعيـــة .

والخاصية الاولي للزمن التاريخي الهيجلـي هي **الاستمراريـــة المتجانسة للزمن** ، التي تعني انعكاس التطور الجدلي للفكرة في الوجـود بحيث يكون الزمن محتوى تتجلي فيه الاستمرارية الجدلية لتطور الفكرة، وعلى هذا الاساس يمكن حصر مشكلة التاريخ في تقطيع الاستمرار الى حقب موافقة لتتابع كلية جدلية مع أخرى . فيكون التاريخ اذن وعـــاء ووسطا تتم فيه الحوادث ، أي زمنـــا اساسيا نرسم فيه الظواهـــر الاقتصادية والسياسيـــة والايديولوجية .

أما الخاصية الثانية للزمن التاريخي الهيجلي فهي **الصورة المتعاصرة للزمـن** (contemporanéité) او مقولة الحاضر التاريخي ، وهي شرط امكـان قيام الخاصية الاولي ، وبالوقوف عليها يمكن النفاذ الى عمق تفكير هيجل .

واذا كان الزمن التاريخي هو وجود الكلية المجتمعية ، فان التوسير يشدد علي ضرورة توضيح بنيـــة هذا الوجود ، فهي بنية تتواجـــد (أو تتواقت) فيها دوما جميع عناصر الكل في نفس الزمن في نفـــس الحاضر — ولذلك فان هذه البنية تسمح بما يسميه التوسير «التقطيـــع الماهوي» ، وهي عملية فكرية ، يمكننا عن طريقها ان نقوم بتقطيـــع عمودي في أيـــة لحظة من الزمن التاريخي ، فيكشف هذا التقطيع عـــن وجود علاقة مباشـــرة بين عناصر الكل تعبر عن ماهيتها الداخلية . فما هو اذن مفهوم التاريخ الذي تقتضيه هذه الكلية (Totalité) الهيجلية ؟

ان الاحـــداث — عند هيجل — تسجل في الفكـــرة المطلقـــة ، وبتحقق هذه الاحـــداث في التاريخ فانها تضمن تجانسه . وهكذا يبـــدو من غير اللازم «بناء مفهوم التاريخ ، لانه بديهـــي ، ان التاريخ موجود هناك دائمـــا ، وموضع اعتبار دائما ، انه يكفي ان نسجل ما يحدث ، والذي لا يمكن الا ان يعبـــر عن المشـــروع الاساسي (للتاريـــخ) . وهكذا ينادي هيجل الى هذه النتيجـــة غير المفارقة بتاتا : انه مثالي : لانه يطابق بين مفهوم التاريخ (الموضوع النظري «تاريخ») وبين الموضـــوع الواقعي (حـــرب أو انقلاب) بجعله الثانـــي انعكاسا للاول ، وانـــه

تجريبـي : لانه يعتبر «تاريخيـا» اى حدث ، لعله يعبـر بطريقة أو بـأخرى عن مشروع التاريـخ . وهذا يعني بالضبط ان هيجل لا يقدر (او يهمـل) الاحداث التى يتمكن من جعلها «معبرة» او يبالغ فى تقديـر تلك التي يعتبرها «موحية» بما فيـه الكفاية» (5) .

اذا كان التوسير يلـح الى هذا الحد على ابـراز طبيعة الزمن التاريخي الهيجلـي وشروطه النظرية ، فذلك لانه يـرى ، ان هـذا التصور للتاريـخ ما زال حيـا بين ظهرانينا فى الابحاث التاريخيـة ، وفى التحليلات التاريخية ـــ السياسية ، كما نجده أيضا فى التمييز الشهير بين التزامـــن (synchronie) والتطـور عبـر التاريـخ (diachronie) فالتزامـن ، أى التعاصر ذاته ، هو الحضـور المشترك (Coprésence) الجوهر مع تحديداته . والحاضر هو عين وجود البنية الاساسيـة الكليـة المجتمعية ، فيفتـرض التزامنى اذن تصورا ايديولوجيا لزمـن مستمر متجانس ، لان التطورى (diachronique) ليس سوى صيـرورة هذا الحاضـر فى تتابع استمرارية زمنية وقتية ، بحيث تكون «الوقائع» التى يختصر فيها «التاريخ» حضورات جائزة متتالية فى استمرار الزمن (6).

ان الطبيعة الايديولوجية لتصور هيجل للزمن التاريخي تتمثل فـى كون هيجل يعتبر هذا التصور انعكاسا لتصوره عن نموذج الوحـدة الذى يربـط الصلـة بين كل العناصـر الاقتصدية والسياسية والفنية والدينيـة والفلسفيـة الخ.. مع الكل المجتمعـى . لان الكل الهيجلى كـل «روحي» «تتواطؤ» جميع عناصـره فيما بينها ، وكل جزء منه هو «جـزء كلى» الشىء الذى يعطـى لوحـدة هذا المظهر المزدوج للزمن التاريخـي (الاستمراريـة المتجانسة/الصـورة المتعاصـرة) امكانيتهـا وضرورتها. ويخلص التوسير الى ان فكرة هيجل عن الزمن مقتبسة من الممارسة التجريبية الشائعة ، اما ما يمكن الاحتفاظ به منها فهو بالضبط ما تخفيـه هذه التجريبية لـ «الممارسة» اليومية فى صورتها الساذجـة عند معظم المؤرخيـن ، وهو ما عمل هيجل على تصعيـده فى تصوره النسقـى للتاريـخ .

(5) - Saül Karsz - Théorie et Politique p. 249

(6) - L. Althusser - Lire le capital T. 1 p. 118

ثالثـا : تأسيـس المفهوم الماركسى للزمن التاريخـى :

اذا ما حللنا الكليـة المجتمعية طبقا للتصور الماركسى ، فاننـا نجدها مؤلفة من «مجموعة من الممارسـات : ممارسـة اقتصاديـة . وممارسة سياسية ، وممارسة ايديولوجية ، وممارسة نظرية ، وكـل واحدة من هذه الممارسات تتم داخل «كل بنيـوى» يشكل «الوحـدة المعقدة» لكافة الممارسات القائمـة بالفعل فى كنى مجتمع واحد بعينه ، ولكل واحدة من هذه الممارسات بنية خاصة ، مستقلة نسبيا عن ذلـك «الكـل» ، وكل ممارسة انما تتحدد بمقتضى العلاقة النوعية التـى تجمع بينها وبين باقـى الممارسات الاخرى ، من جهـة ، وبين الكـل الاجتماعي من جهة أخرى ، (...) وتبعا لذلك فانـه من الممكن قيـام تواريـخ مختلفة : تاريخ للفلسفة ، وتاريخ للعلم ، وتاريخ للقانـون ، وتاريـخ للسياسـة وتاريـخ للدين ... الخ. مع ملاحظة ان لكـل تاريخ من هذه التواريخ المتعددة ، زمانه النوعى ، الخاص به» والنتيجة النظرية المترتبة عن هذا التصور هي تقويض الفكرة الهيجاية القائلـة بزمان متصل متجانس ، المستندة الي استمرارية التطور الجدلى للفكرة.

ان تمايز التصور الماركسي للكل المجتمعي يجعل من غير الممكن — يقول التوسير — تعقل عماية تطور المستويات المختلفة لذلـك الكـل فى نفس الزمن التاريخـي. «لان نمط الوجود التاريخي لتلك المستويـات ايس نمطا واحدا بعينـه ، واذن فلا بد من تحديد الزمن الخاص بكـل مستوى ، فهو زمان مستقل نسبيـا عن سائر أزمنـة المستويـات الاخرى ، ومن ثم فانـه لابد من تصـور الزمان الخاص بكل مستـوى من هذه المستويـات على انه قائـم بذاته» (7) ، ومن ثم ، فانه يوجد زمـن وتاريخ خاصين بتطور قوى الانتـاج ، ونفس الشيء بالنسبـة لعلاقات الانتـاج ، والبنية الفوقية السياسية ، والفلسفة ، والانتاجات الفنية . ولا يمكـن معرفة اى واحـد من هذه التواريخ المقطعة حسب ايقاعات خاصة ، الا بشـرط ان يحدد مفهـوم خصوصيـة زمانيتهـا التاريخية (Temporalité historique) وتقطيعاتها (Scansions) (تطور متصـل ، ثورات ، قطائـع ... الخ) . ولكن يجب الا يغرب عن بالنـا ، ان الاستقلال النسبى لكل واحد من هذه التواريخ والازمنـة ، لا يعنى وجود

---

(7) - L. Althusser - Lire le capital T. 1 p. 124

ميادين مستقلـــة عن الكل ، بل ان هذا الاستقلال أنسبي مؤسس على نمـــط من التمفصل داخل الكل . وأذن نمـــط من التبعية ازاء الكل (8) كما ان هذا الكـلام يجب الا يفهم منـــه »أن التاريـــخ يصنع بتجميـــع مختلف التواريخ المستقلة «نسبيـــا» أي مختلف الزمانيات التاريخية التي يحيـــا بعضها على البعض القصيـــر ، والبعض الاخر على النمـــط الطويل نفس الزمن التاريخي . وذلك لانه لا يمكن ان نقيـــس على خط واحـــد لزمـــن مستمر مرجعي ، تفاوت (Decalage) مختلف الزمانيات ، بحيـــث نكتفي باعتبـــاره تأخـــرا او تقدمـــا فى الزمن ، الشيء الذى يفعلـــه معظم المؤرخين ساقطين بذلك فى مصيـــدة ايديولوجية التاريخ ، حيـــث يكون السبق والتأخر ، متغيرات فقط للاستمرارية كمرجع ، وليس لنتائج لبنية الكـــل» (9) لان زمن الاستمرارية البسيط هو المعتمد فى التاريـــخ التجريبـــي ، بحيث يكون وعاء للوقائع التى تحدث . والخلاصة من كل هذا هو انه من الممكـــن بل من الواجب القول بانه يوجد لكل نمط انتاج زمن وتاريـــخ خاصين ، ومقطعين بطريقة خاصة . بيد ان مفهـــــوم التاريخ ذاته ، يكتنفـــه كثير من الالتبـــاس . انه مفهوم لا يمكن اطلاقا ان يكـــون تجريبيا . أى تاريخيا بالمعنى المألوف . «والنزعة التاريخية تأخذ التاريخ ، باعتبـــاره غير قابل للامســـاك نظريا ، ومن هذا المنطلق غير قابـــل الفهم ، وفى نفـــس الوقت تأخذه وكأنه بديهي فعلا ، موضحا ذاتـــه بذاته ، بواسطة حركته وحدها» (10) وهو الذى يعطي للمقولات الاقتصادية التي تصورها »سميث« و «ريكاردو» خالدة محتواها . والحقيقة انه لا شـــيء يفسر بالتاريـــخ اذا لم يفســـر التاريخ بـــدوره . انـــه ليـــس مفهوما بديهيا ، بل هو مفهوم يجب تأسيسه وبنـــاؤه وتحديده .

ان عمق النزعـــة التاريخية فى رأى التوسير ، يكمن فى خلطها بين الموضـــوع الواقعي الذى هو المعطى ، وبين موضوع المعرفة وهـــو الموضوع المنشـــأ ، وخطأ هذه النزعـــة هو انها تسحب على موضـــوع المعرفة صفات الموضوع الواقعي . ان معرفة ما هو تاريخي ليســـت تاريخيـــة ، مثلما ان معرفة السكر ليست حلوة ، ومفهوم الكلب لا ينبح كمـــا يقـــول اسبينوزا .

(8) - Ibid. p. 124

(9) - Ibid. p. 131

(10) - Saül Karsz - L. Althusser - Théorie et Politique p. 253

(ولقد استعنا هنا بكارسز لانه يوضح بعض النقاط الغامضة فى اطروحات التوسير)

ويمضي كارسز فى نقده لموقف النزعة التاريخية ، داعيا الى تأسيس المفهوم النظرى للتاريخ ، ان هذه النزعة تؤكد «ان نظرية التاريخ يجب ان تكون هى أيضا مثل الموضوعات الواقعية المسماة تاريخيه» ومن ثم ، فان هذه النزعة تجهل ان هذه الموضوعات «هى ايضا متغيرة مثل الموضوعات الواقعية المسماة فيزيائية وبيولوجية ... الخ ، فلماذا كانت اذن العلوم الفيزيائية والبيولوجية ممكنة ؟ لانها بالضبط نجحت فى انتاج **معرفة** موضوعاتها الواقعية المتغيرة واصبحت قادرة على تفسير لماذا وكيف تقع التغيرات والتعديلات فى تلك الموضوعات . وعلم التاريخ ممكن بدوره **اذا** ما تملك **جهازا معرفيا** يمكن ان يفسر قانون تنظيم العملية التاريخية ، واشكال تتابعها وزمانيتها الخاصين. وهذا ما لم تستطع النزعة التاريخية معرفته لانها تنزع عن نظرية التاريخ صفة العقلانية وتنقلها الى التاريخ الواقعي (11) .

ان الفرق الجوهرى بين الماركسية والنزعة التاريخية والتجريبية ، هو أن الماركسية تميز بين التاريخ الواقعى والتاريخ كموضوع للمعرفة. ومن هنا يحذر التوسير من السقوط فى التصور الايديولوجي للتاريخ ، حيث ينسب الزمن المستمر المتجانس المعاصر لذاته ، والذى تكون فيه مختلف الزمانيات عبارة عن لا استمراريات ، لاستمراريته ، وتقاس اللا تكافؤات بالاستناد الى استمرارية هذا الزمن المرجعى . فى حين ان الموقف العلمى يقتضي ان نعتبر اختلاف البنيات الزمانية كمؤشرات موضوعية لنمط تمفصل مختلف العناصر ، أو مختلف البنيات داخل بنية مجموع الكل (12) .

من خلال النقد الذى وجهه ماركس لتصور الخلودى المقولات الاقتصادية عند سميث وريكاردو ، والنقد الذى وجهه التوسير للتصور الهيجلى للتاريخ ، الذى يشترك مع تصور الاقتصاديين الكلاسيكيين فى أسسه التجريبية ، نكون قد بدانا نتلمس مفهوم التاريخ الذى يرى التوسير ان المادية التاريخية تقتضيه . ذلك أن مفهوم التاريخ لا يمكن ان يؤسس الا ضمن التصور الماركسي للكلية المجتمعية ذات البنية المعقدة ، السائدة، هذه الكلية المجتمعية التى تكونها تشكيلة اجتماعية ناجمة عن نمط

- (11) Saül Karsz - L. Althusser - Théorie et Politique p. 253
- (12) L. Althusser - Lire le capital T. 1 p. 133

انتاج محدد ، يتعين محتواه حسب بنية هذه الكلية المأخوذة فى مجموعها وفى مختلف مستوياتها .

ان التاريخ مرتبط بالانتاج ، وكما لا يوجد انتاج بصفة عامة ، فانه لا يوجد تاريخ بصفة عامة ، ولكن فقط بنيات خصوصية التاريخية، التي ليست سوى وجود التشكيلات الاجتماعية المحددة (الناجمة عن انماط الانتاج الخصوصية) . ولا يمكن اعطاء محتوى ما لمفهوم الزمن التاريخي الا باعتباره النمط الخصوصي لوجود الكلية المجتمعية ، وهو وجود تتداخل فيه مختلف المستويات البنيوية للزمانية بحسب العلاقات الخاصة داخل بنية مجموع الكل ومختلف مستوياته .

ان موضوع التاريخ كعلم هو كموضوع الاقتصاد السياسى حسب ماركس ، والفرق الوحيد بين نظرية الاقتصاد السياسي ونظرية التاريخ ، هو ان الاولي تهتم بجزء من الكلية المجتمعية ، مستقل نسبيا، بينما الثانية تتخذ الكلية المعقدة بكاملها موضوعا لها . وما عدا هذا الفارق ، فليس بينهما أى فرق من الناحية النظرية . ان نظرية الاقتصاد السياسي تهيأ وتتطور من خلال تقصى مادة أولية محددة ، بتطبيقات للتاريخ الملموس الواقعى ، وتحقيقه فى تحليلات اقتصادية «ملموسة» ، لهاته الاحوال الاقتصادية او تلك ، لهذه المرحلة او تلك ، لهذه التشكيلة الاجتماعية أو تلك ، وهذا هو النموذج الذى يجب ان تحذوه نظرية التاريخ ، بحيث تتقصي مادة أولية ، ينتجها التاريخ الواقعي ، وتعمل على تحققها فى «تحليل ملموس» لـ «اوضاع ملموسة» (13) .

ويؤكد التوسير ، ان نظرية التاريخ بهذا المعني ، تكاد تنعدم عند المؤرخين نظرا لاعتمادهم مفاهيم «تجريبية» مهجنة بايديولوجية تتستر خلف «بديهياتها» ، ولن تحسم المشاكل التي يطرحها التاريخ الا فى اليوم الذى يوجد فيه التاريخ كعلم نظرى ، وتجريبى ، كما هو الشان بالنسبة لنظرية الاقتصاد السياسى الماركسية التى تعتبر بحق علما نظريا وتجريبيا .

(13) - L. Althusser - Lire le capital T. 1 p. 137

رابعـا : تصفيــة حســاب نظــرى مع انجلــز :

ان ما يبــرر التوضيح المبدئي السابق لخصوصية المفهوم الماركسى للزمن التاريخي ، وكذلك الانتقــاد السابق للتصورات الايديولوجية التى تلف كلمــة »التاريخ« ، هو ان هذا الامــر يهيئنا ــ كما يقول التوسير ــ لفهم أحسن لمختلف التأثيرات التي كانت لهذه القضايا على التأويــلات التي اعطيت لفكر ماركس ، وهو الذى يمهد لتأسيس الماركسيــة اللاتاريخية . فكيف يؤسس ألتوسير هذه الماركسية ؟

انه يبــدأ أولا بتصفية حساب نظرى مع انجلز ، نظرا لتحديد هذا الاخير مسار التأويــل ذى النزعة التاريخية للماركسية ، يقول انجلــز »ان الاقتصاد السياسى بصفة أساسية علم تاريخي« لانه «يدرس مــادة تاريخية ، يعني متغيرة باستمرار» . وكلمة «تاريخي» هنا ، يمكن ترجيحها لحساب المفهوم الماركسي او لحساب المفهوم الايديولوجي للتاريخ. حسب ما تشير اليه هذه الكلمــة ، اما الي موضوع المعرفة النظرية فى التاريخ، واما الي الموضوع الواقعي الذى تمكن هذه النظريــة من معرفتــه . وما فعله انجلــز هو انه اتجه نحو المعني الثانــي وادخل التاريخ (بهذا المعنى التجريبى الايديولوجي) ضمن المفاهيم النظرية الماركسية . وهــذا ما يتضح من خلال اصــراره علي التكرار بأن ماركس لا يمكنه ان ينتج فى نظريته تعاريــف علمية حقيقيــة لاسباب تتعلق بخصائص الموضــوع الواقعى ، وبالطبيعة المتحركة والمتغيرة لواقع تاريخي متمــرد على كــل تناول بالتعريف لان الحركة السرمدية للصيرورة التاريخية تقف أمــام اتخــاذه شكــلا ثابتــا (14) .

ان خطأ استدلال انجلز هو انه يخلط بين التطور النظرى للمفاهيم ، وبين تكــون التاريخ الواقعي ، حيث يصادر علي المطابقة بين التطــور «المنطقي» والتطور »التاريخي« مؤكدا ان المفاهيم الضرورية لكل نظريــة فى التاريــخ متأثــرة بخصائص الموضوع الواقعي ، ذلك انه «فى اللحظة التي تــدرك فيها الاشياء كمتغيرات ، فان انعكاساتها الذهنيــة ، اى المفاهيم تكــون هي الاخرى خاضعة للتبــدل والتغير» ، وهكذا نرتــد الي المطابقــة بين موضوع المعرفة والموضوع الواقعي (15) .

---

(14) - Ibid. p. 142

(15) - L. Althusser - Lire le capital T. 1 p. 144

ان انجلز يحدد نظريـــة التاريخ بمعامل الحركية المستعار مباشرة من التعاقب التجريبي الملموس باحلاله «الملموس/الواقعي» محل «ملموس ـ الفكر» . ومن هنا يتأدى انجلـــز الى الصفة اللاعلمية التعاريـــف ، ونفي ايـــة قيمة لها بالنسبة للعلـــم ما دام التعريف الوحيد هو تطـــور الشيء نفسه .

ان التأويـــل الذى يـــرى فى الماركسية نزعـــة تاريخية يستند الى نقـــد ماركس للاقتصاديين الكلاسيكيين المتعلق بلا تاريخية مقولاتهـــم . ولكن التوسير يـــرى ان اضفاء الصبغة التاريخية علي تلك المقـــولات سياقى بنـــا فى مأزق نظرى ، اى انه عوض ان نفكر فى المقولات الاقتصادية ضمن المفهوم النظرى للتاريخ ، فاننا سنقذف بها بكل بساطة فى التصور الايديولوجي للتاريخ . ويبـــرز التوسير ان هذه القضية تمس العلاقـــة الموجودة بين الماديـــة التاريخية والمادية الجدلية ، اى تتعلق بدلالة عمل ماركس ككل (OEUVRE) ، والعلاقة القائمة بين التاريخ الواقعي، والنظرية الماركسية. ومن ثم فهى بحق احدى اللحظات الحرجة فى الماركسية.

خامســـا : نقد التوسير التاويل ذى النزعة التاريخية للماركسية :

يـــرد التوسير هذا التأويل الي نزعـــة الاممية الثانية الميكانيكية والاقتصادية، خلال الفتـــرة التي سبقت ثورة اكتوبر 1917 ، ثم بعـــد ذلك فى السنوات التي اعقبت هذه الثـــورة ، اى ان هذا التأويل كانـــت لـــه مبرراتـــه التاريخيـــة .

فلقد طرحت حول اليسار الالماني موضوعات ذات نزعة انسانية وتاريخية ثوريتين ، ولعب بعض مفكرى هذا اليسار دورا مهما، ضمن الحركة الثورية . كما كان للمفكـــر الايطالى غرامشي دور هـــام جدا ، وقد ســـار فى نفس الاتجـــاه ، واغنى الماركسية باضافات تنـــم عن عبقريـــة فريدة .

الا ان اطروحات هذا الاتجاه تعرضت لانتقاد عنيف من طرف لينين فى كتابـــه «التياســـر او مرض الشيوعية الطفولى» ، هذه الحركة التي جاءت كـــرد فعل ضد التفاهـــة الميكانيكية للاممية الثانيـــة ، وادان اساطيرها النظريـــة وتكتيكها السياسي ، معترفا فى نفس الوقت بمـــا

تنطوى عليه هاته الحركة من اصالة ثورية ، خاصة عند روزا لوكسمبورغ وغرامشــى (16). ولقد اتخذ رد الفعل هذا ، صبغة نداء الى وعــى وارادة الناس ليقوموا بالثورة التى يدعوهم التاريخ للقيام بها، والتخلى عن موقف انتظـار مجيء الثورة المحتـوم من خلال قراءتها فى كتـاب «رأس المـال» كما لو كان انجيـلا .

ويرى التوسير ان نفس ابهامات الصياغة التى سمحت بقيام نزعة تاريخية انسانية عند ماركس ، هى التي تسمح بتجديد هذا التأويل عنـد قـراء ماركس المعاصرين ، ذلك ان المشكلة فى أصلها ، ترجع الى ان ماركس لم يتمكن من التفكير بكامل الدقة المطلوبة فيما يميزه عن سابقيه. انه لم يفكـر بشكل مطابق ومتطور ، مفهوم هذا التمايز والتضمينـات النظرية لمنهجه الثورى . لانه فكر فى ذلك أحيانا بمفاهيم جزء منها مقتبس من هيجل ، الشيء الذى يترتب عنه اختلال بين الحقل الدلالي الاصلـى الذى اخذت منه هذه المفاهيم ، وحقل الموضوعات المفهومية التي تطبق عليها هـذه المفاهيـم (17) .

وهكذا فان نصوص ماركس الشاب ونصوص القطيعة تنضـج بالنزعة التاريخية بشكل واضح . وكذلك الاطروحات حول فيورباخ ، والايديولوجيا الالمانية تفصح عن هذه النزعة بنفسها لان اصداءها ترن بين سطورها . اما مؤلفات ما بعـد القطيعة مثل مقدمـة 1857 ، و «رأس المـال» نفسه ، فانها تتضمن بدورها نصوصا يمكن ان تؤسس عليها قـراءة ذات نزعـة تاريخية وهذه النصوص تدور حول محورين رئيسيين :

الاول يتعلق بتحديد الشروط التى يعطي لنا فيها موضوع اى علـم تاريخي ، يقول ماركس «فى كل علـم تاريخى او اجتماعى بصفة عامة ، يجب الا ننسى أبـدا ... ان الموضوع ، وهو هنا المجتمع البورجوازى المعاصر ، معطي فى الدمـاغ كما هو معطي فى الواقع ، وان المقـولات تعبـر اذن عن أشكال وجود ، وشروط وجود محددة» ويقول مـاركس أيضا ، «ان التفكير فى أشكال الحياة الاجتماعية ، وبالتالـي تحليلهـا العلمى يأخذ طريقا معاكسا كليـة للحركة الواقعية ، انه يبدأ بمعطيـات

- (16) Ibid. p. 151
- (17) L. Althusser - Lire le capital T. I p. 153

قائمـة سلفا ، أى بنتائج التطوير» . ويستخلص التوسير من هذين النصين المأخوذين على التوالي ، من مقدمة 57 و «راس المال» انهما يبينـان ان موضوع كل علم اجتماعي وتاريخى هو موضوع أصبح نتيجة، وأن نشاط المعرفة الذى ينطبق علي هذا الموضوع ، هو أيضا محـدد بحاضر هذا المعطي ، أى بلحظته الحاليـة . وهذا ما يسميه غرامشى مقولة «الحاضر التاريخي» التي يستعيرها من كروتشه ، وهذه المقولة تحدد تاريخيا وكتاريخية ، شروط كل معرفة تتعلق بموضوع تاريخى (18).

ان ما يعتبر تطـورا تاريخيا عند ماركس يرتكز على كون المراحل السابقة هي مراحل مؤديـة الي درجة تطوره الخاصة ، وأن المعرفـة التي تنطلق من الحاضر لتدرس موضوعا صائـرا ، ليست سوى اسقاط الحاضر علي ماضي هذا الموضوع ، ولكي تكون هذه الاستعادة علمية، فـلا بد لهذا الحاضر من علم ذاته ، أى من نقد ذاتـه . وهنا نصل الى المحـور الثانى الـذى تدور حوله النصوص التي يمكن ان تؤسـس عليها قـراءة ذات نزعة تاريخية للماركسية ، وهي تتعلق بما يسميـه ماركس «الشروط المحددة للنقد الذاتـي» لحاضر ما ، فلقد توقـف الاقتصاديون السابقون على سميث وريكاردو عند حد وصف ما يشاهدونه، فلم يتمكنوا من معرفة الا ما يهيؤه لهـم زمنهم بشكل واضح ، واذا كنا نجد عنـد الاقتصاديين الراسماليين علما يختلف عن ذلك الوعي البسيط لسابقيهم ، فان ذلك يرجـع الي كون وعيهم يتضمن نقـدا ذاتيا حقيقيـا لحاضرهم ، وقد اتخذ هذا النقـد الذاتـى لذلك الحاضـر صبغـة المعرفة المطلقـة حيث يشكل العلم والوعي شيئا واحـدا ، وتقـرا الحقيقـة فى الظواهر مباشـرة . وبفضل هذا النقـد الذاتى اصبحت استعـادة الماضي انطلاقا من الحاضر معرفة حقيقيـة ، ولم تعـد ايديولوجيـة ، ومن هنا تثبت الاولوية الابستمولوجية الشرعية للحاضر علي الماضى (19). يقول مـاركس فى هذا المعني «ان المجتمع البورجوازى هو التنظيم التارخي للانتـاج الاكثـر تطورا ، والاكثـر تنوعا علـى الاطلاق ، ومن ثمة فان المقولات التي تعبر عن علاقات هذا المجتمع ، والتى تسمح بفهم بنيته ، تسمح فى نفـس الوقت بفهم بنية وعلاقات انتـاج كل أشكـال المجتمعات المنقرضة ، مع الحطام (DEBITS) والعناصر التى

- (18) Ibid. p. 154
- (19) Ibid. p. 153

شيدت منها ، والتي ظلت بعض آثارهـا الغير متجاوزة جزئيا ، مستمرة ، ان تشريح الانسان هو مفتاح تشريح القرد ، (وكذلك) يمطينا الاقتصاد البورجوازي مفتاح الاقتصاد الماضي الخ...) .

ويستخلص التوسير مما سبق ، انه اذا ما ظننا ان تطور التاريخ يتم ويبلغ أوجه في علم مطابق للوعي ، ضمن منطق المعرفة المطلقة ، فاننا سندرك كل التاريخ الاقتصادي (أو غيره) كتطور بالمعنى الهيجلي ، لشكل بدائي أصلي ، ونقرأ «رأس المال» كاستنباط منطقي تاريخي لكل المقولات الاقتصادية انطلاقا من مقولة أصلية (مثل مقولة القيمة أو مقولة العمل) .

وهنا سنخلط بين طريقة عرض «راس المال» وبين النشوء التأملي للمفهوم . ونطابق بين نشوء المفهوم ونشوء الملموس الواقعي نفسه ، اي سيرورة التاريخ التجريبي . وهكذا سنجد انفسنا ازاء عمل هيجلي في جوهره .

ويحذر التوسير من هذا المزلق ، مؤكدا انه لكي يستقيم الاستدلال ، فلا بد من قلب نظام هذا التفكير المبني على منطق الحركة الذي يكمن خلف هذا الشكل من النزعة التاريخية التي يمكن اعتبارها الشكل ــ الحد (Forme limite) لكل اشكالها الاخرى ، بحيث تشكل قالبا مشتركا لتلك الاشكال .

ومن المعروف ان الفيلسوف الايطالي غرامشي ، قد ذهب في تفسيره للماركسية التي اعتبارها «نزعة تاريخية مطلقة» كاستمرار لتقليد ورثه عن «لابريولا» و «كروتشه» ، واستجابة لظروفه التاريخية التي دفعته الى محاورة التيار الذي يفسر الماركسية في ضوء النزعة الطبيعية . فلقد ذهب غرامشي الى اعتبار التاريخ مسألة تبحث عن حل ، وان هذه المسألة تحوي في داخلها حلها . ان التاريخ عند غرامشي مسألة تحل نفسها بنفسها ، استنادا الي قولة ماركس «ان البشرية لا تطرح على نفسها أبدا ، الا تلك المسائل التي تقدر علي حلها ، الا تلك المسائل التي باتت شروط حلها متوفرة» وهذه الاطروحة تشكل اللازمة التي تتكرر باستمرار عند غرامشي (20) .

(20) ــ غرامشي ومختارات ــ جاك تكسيه . ص 9 .

ولقد عارض غرامشي بشدة أية محاولة للفصل بين النظرية والممارسة ، وظل مهووسا بكيفية تحقيق الانتقال من النظرية الي التاريخ، أ يتحقيق اللحمة بين التاريخ والفاسفة . بحيث تصبح الفلسفة من حيث العمل هي «السياسة» ، «أي التاريخ الحى الذى يجرى الآن ، وهكذا «تتحد» الفلسفة بالتاريخ والصيرورة التاريخية . فالنظرية «التى لا تصير واقعا تاريخيا ، ولا ينقلها البشر الي الفعل المشخص ، انما هى تخيل فردى ، تعسفي محض ، بلا معقولية ولا «تاريخية» ، او فلنقل انها طوباوية تحلول ان تحل مسألة حلا نظريا ، فى حين ان شروط حلها ام توجد بعد وجودا مشخصا» . ولقد كان غرامشي بتأويله هذا للماركسية ، يهدف الي ابطال تصورين للماركسية سادا فى بعض الاوساط : الاول يعتبرها حتمية تاريخية تطبق على التاريخ المبادىء المنهجية المتبعة فى العلوم الطبيعية . والثاني يعتبرها فلسفة للتاريخ تبنى مجرى «التاريخ الكلي» قبليا . وان اعتبار غرامشي الماركسية هي «التاريخية المطلقة» انما يعني ، ان الماركسية من حيث هي فلسفة «ليست سوى التاريخ الذى يعى ذاته ، ولما كان التاريخ هو انتاج الانسان لذاته ، فلا وجود له غير وجود الانسان» هذا الانسان الذى يعمل باستمرار علي توليد مجتمع انساني جديد بواسطة البراكسيس.

ولقد تعرض التوسير لتأويل غرامشي للماركسية بالنقد والمراجعة، مؤكدا اننا سنتجنى على غرامشي اذا ما جاريناه واعتبرناه ، ذا نزعة تاريخية وانسانية «مطلقتين» من خلال القراءة الاولية لبعض نصوصه الجدالية . ذلك أن تشديد غرامشى مثلا على التاريخية على حساب المادية ، انما يعني رفض هذا الاخير لكل تفسير ميتافيزيقي للفلسفة الماركسية ، كما يحدد المجال والوجهة التي ينبغى أن يقام فيها تصور الماركسية من اجل قطع كل صلة بأنواع الميتافيزيقا السابقة . وهذه الوجهة هى «الهنا — تحت» L'Ici-bas) الذى قابل به ماركس «المابعد» (L'au-delà) ومن ثمة يصبح مفهوم النزعة التاريخية ، والنزعة الانسانية ، مفهومان اشاريان (Indicatifs) ، وجداليان ، يدلان فقط علي الوجهة التي يجب ان يتجهها البحث ، ويحددان نوعية المجال الذى يجب ان يطرح فيه مشكل تفسير الماركسية ، ولكنهما لا يمطيان المفهوم الايجابي لهذا التفسير ، ذلك المفهوم الايجابي الذى يستخلصه التوسير ، من تأكيد غرامشي على الدور التطبيقي للماركسية فى

التاريخ الواقعي ، وهو الدور التطبيقي ــ التاريخي لما يسميه «تصورات العالم الكبرى» أو الايديولوجيات .

وفي ضوء هذا التحديد ، فان نزعة الماركسية التاريخية ، ليست سوى وعي هذه المهمة وهذه الضرورة ، أي انه لا يمكنها ان تدعي كونها نظرية للتاريخ ، الا اذا تضمنت في نظريتها ذاتها ، شروط التغلغل في التاريخ ، وفي كل شرائح المجتمع ، وحتى في التصرف اليومي للناس (21) بحيث يلزم ان تمر كل نظرية في التاريخ الواقعي ، هي بدورها ، في التاريخ الواقعي ، غير ان تأكيد غرامشي على نزعة الماركسية التاريخية بالمعنى الذي حددناه سابقا ، انما يشير في الواقع الى الطابع المادي المحض لتصور ماركس . وهذا الموقف يحتوى على مسألة ذات مظاهر ثلاثة كلها مزعجة .

ا ــ ان موضوع الخلاف هو المادية ، ومع ذلك فان غرامشي يؤكد علي ضرورة التركيز علي كلمة «التاريخية» وليس على كلمة «المادية» ذات الاصل الميتافيزيقي .

ب ــ ان الصبغة المادية تهم كلا من المادية الجدلية والمادية التاريخية ، أما غرامشي ، فانه لا يتحدث الا عن المادية التاريخية .

ج ــ ان غرامشي يعطى «للمادية التاريخية» معني مزدوجا ، فهى تعني بالنسبة له المادية التاريخية والفلسفة الماركسية ، أى أنه يخلط بين نظرية التاريخ ، والمادية الجدلية ، والواقع انهما مبحثان متمايزان(22)

وهذه النتيجة تتضمن معني جديدا للنزعة التاريخية ، يمكن اعتباره تفسيرا نظريا ، لمحتوى فكر ماركس ، يؤسس تصورا حقيقيا ذا نزعة تاريخية لنظرية العلاقة بين الماركسية والتاريخ الواقعي . ولقد ظل غرامشي مستغرقا في لزوم تغلغل «فلسفة البراكسيس» في التاريخ الواقعي ، وشروطها العملية ، وهو يرزح تحت تأثير نظرية كروتشه في الدين ، دون ان نبين النتائج النظرية والعملية التي تميز النظرية الماركسية عن مختلف «تصورات العالم» . حيث اتجه الى التفكير في علاقة العلم الماركسي بالتاريخ الواقعي ، علي نمط علاقة أية ايديولوجيا

(21) - L. Althusser - Lire le capital T. 1. p. 163
(22) - L. Althusser - Lire le capital T. 1. p. 165

«عضوية» بالتاريخ الواقعي ، وفي الأخير الى التفكير في العلاقة بين النظرية الماركسية والتاريخ الواقعي على نمط علاقة التعبير المباشر التي تعكس علاقة ايديولوجية عضوية معينة بزمنها. وهذه الصيغ هي التي يمكن ان يعطي لها معنى ذو نزعة تاريخية (نظريا) ، يرتكز على المحتوى الايديولوجي لهذه النزعة ، والذي بيناه سابقا . وينتقد التوسير هذا التأويل الذي يشترك في اشكالية واحدة مع تأويل ديلا فولب (Della Volpe) وكوليتي (Colletti) وسارتر (J. P. Sartre) وهي اشكالية ملغزة ومستعصية على الحل ، في اعتبار التوسير ، اللهم اذا اعتبرنا عبارة «نزعة تاريخية مطلقة» ، اطروحة تشخيصية؛ ومن ثمة تضفي نزعة الماركسية التاريخية المطلقة ، صبغة تاريخية على غاية التاريخ او نهايته ، في نزعة هيجل التاريخية ، أي على الحاضر اللامتجاوز للمعرفة المطلقة . بحيث لم تعد هناك معرفة مطلقة ، ولا نهاية للتاريخ ، ولم يعد هناك حاضر ذو امتياز تصبح فيه الكلية المجتمعية مقروءة ومرئية في «تقطيع ماهوي» حيث يتطابق الوعي مع العلم . وهذا ما يخالف التصور الماركسي للكلية المجتمعية التي تمتلك بنية متمايزة عن بنية الكلية الهيجلية . وان مشروع تفسير الماركسية باعتبارها نزعة تاريخية ، يهدد الكلية الماركسية على احد تغيرات الكلية الهيجلية ، وينتهي الى اختزال واسقاط التمايزات التي تفصل المستويات المختلفة التي تتكون منها الكلية الماركسية . ولعل هذا الامر هو الذي ادى بغرامشي الى التأكيد على الوحدة العملية بين تصور العالم والتاريخ ، وتجاهل الطابع العلمي للنظرية الماركسية ، بل ان غرامشي يعتبر أن كل علم وكل فلسفة هي في عمقها تاريخ واقعي ، والتاريخ الواقعي نفسه يمكن أن يقال عنه انه فلسفة وعلم . ويرى التوسير أن غرامشي تأدى الى هذا الاثبات المزدوج من خلال سلسلة من الانزلاقات المفهومية ، التي ينتج عنها اختزال المسافة بين المستويات التي ميز بينها ماركس بمفاهيم دقيقة . فغرامشي يصرح باستمرار أن اية نظرية علمية، او اية مقولة علمية ما هي الا «بنية فوقية» أو «مقولة تاريخية» ، وهذا يعطي لمفهوم «البنية الفوقية» امتدادا يرفضه ماركس، لان ماركس يدرج تحت هذا المفهوم (اشكال الوعي الاجتماعي) فقط، اي السياسة والحقوق والايديولوجيا .. ولا يدخل ضمنه المعرفة العلمية.

والواقع ان اعتبار العلم بنية فوقية ينحرف بنا ، الى التفكير فيه كما لو كان ، احدى الايديولوجيات «العضوية» بحيث يكون لهما نفس التاريخ ، فى حين نجد الماركسية ، تعتبر الايديولوجيات قابلة للاستمرار بعد البنية التى ولدتها. فى حين ان العام يمكن ان ينتج عن ايديولوجيا معينة ، ثم ينفصل عنها ليتأسس كعلم ، وهذه «القطيعة» تنتج نمطا جديدا للوجود وللزمانية التاريخيين ، يعملان علي انقاذ العلم من مصير تاريخ «الكتلة التاريخية» ، اى الوحدة بين البنية التحتية والبنية الفوقية .

ان للمعرفة العامية — يؤكد التوسير — تاريخ خاص مستقل نسبيا ، عن كل كيفيات الوجود التاريخى ، المتعلقة بالبنية الفوقية بمختلف صيغها ، والمتعلقة كذلك بالبنية الاقتصادية ، وان مطابقة التاريخ الخاص للمعرفة العلمية مع تاريخ الايديولوجيا العضوية ، والتاريخ الاقتصادى — السياسي هو فى النهاية اختزال العلم الى التاريخ كما لو كان «جوهره» . وأن اسقاط العلم من التاريخ لهو مؤشر لسقوط نظرى ، يقذف بنظرية التاريخ ، فى التاريخ الواقعى ، ويجعل من التاريخ الواقعي موضوعا لعلم التاريخ . وهكذا نرتد الى الخلط بين موضوع المعرفة والموضوع الواقعى ، ونسقط فى الايديولوجيا التجريبية ، التي لم يستطع غرامشي ان ينجو منها (23). بدمجه الممارسة النظرية فى الممارسة التاريخية .

ويخلص التوسير ، الي ان موقف غرامشي وموقف سارتر مثلا، رغم اختلافهما ، ليسا سوى تغيرات نظرية لنفس اللامتغير النظرى : اى اشكالية النزعة التاريخية . فرغم صدور فكر سارتر ، عن مصادر تختلف عن مصادر غرامشي ، الا ان سارتر عند ما التقي بالماركسية ، اعطاها تفسيرا ذا نزعة تاريخية عند ما ذهب الى ان الفلسفات الكبرى ، «غير متجاوزة ما دامت اللحظة التاريخية التى هى تعبير عنها ، لم تتجاوز بعد» ، بحيث نجد عنده ، على نمط خاص به ، بنيات التعاصر ، والتعبير ، واللامتجاوز ، أى (الـ «لاشىء يستطيع ان يفتقر فوق زمنه» الهيجلي) . ونجد عنده نظرية «للايديولوجيين» قريبة جدا من نظرية غرامشي عن المثقفين العضويين،

(23) - L. Althusser • Lire le capital T. 1 p. 170

كما نجده هو الآخر يختزل الممارسات المختلفة الى ممارسة وحيدة هي «البراكسيس» ، الذى يضطلع ، من خلال عدد من «التوسطات» بتوحيد الممارسات المختلفة (24) .

ان النتيجة العامة التي ينتهى اليها التوسير ، من خلال كشفه عن التضمينات الكامنة بالضرورة ، فى كل تفسير ذى نزعة تاريخية للماركسية ، وابرازه للمفاهيم الخاصة التى يلزم انتاجها للاجابة على الاسئلة التي يطرحها مثل هذا التفسير على نفسه ، هي تحويل الكلية المجتمعية الماركسية الى كلية هيجلية ، من خلال أختزال كل الممارسات الى الممارسة التجريبية ، أو «البراكسيس» ، حيث يظن ان كل الممارسات ناجمة عن الممارسة التاريخية «الواقعية» . والنتيجة الاخيرة لمثل هذا التفسير هي النفي العملى للتمييز بين علم التاريخ (المادية التاريخية) والفلسفة الماركسية (المادية الجدلية)، التي تفقد عمليا مبرر وجودها لحساب نظرية التاريخ . فالفلسفة الماركسية عند غرامشي ومعظم اتباعه ، لم يبق لها أى موضوع خاص ، بل تختزل الي «ميتودولوجيا تاريخية» حيث تصبح «الوعى الذاتي البسيط لتاريخية التاريخ ، والتفكير فى حضور التاريخ الواقعى فى كل تجلياته» حسب تعبير غرامشي الذى يستعيره من كروتشه .

وهكذا يؤسس التوسير ماركسيته اللاتاريخية ، من خلال هذا النقد الجذرى لاشكالية النزعة التاريخية ، وتصورها الايديولوجي للكلية المجتمعية والزمن التاريخي ، ومن خلال تحليله البنيوى للكلية الماركسية ، ذات المستويات المتمايزة التي تستلزم زمنا وتاريخا خاصين بكل مستوى مستقلين نسبيا . فهل الماركسية ذات نزعة لا تاريخية كما يرى التوسير ؟ وبتعبير آخر ، هل الماركسية بنيوية اولا ، ثم تاريخية ، أم هى تاريخية تدرس الانتقال والتطور حيث يكون المستوى السانكرونى احدى لحظات هذا التطور ؟

ثم ان نقد التوسير للنزعة التاريخية ، يستند الي كونها تنطلق من اشكالية هيجلية ، تجريبية ، فهل النزعة التاريخية «الماركسية» تصدر فعلا عن هذه الاشكالية ؟ وهل هذه النزعة هي ما ينتقده التوسير ، ام ينتقد تصورا خاصا به للنزعة التاريخية ؟

(24) - Ibid. p. 173

ذلك ما سنحاول ان نسلط عليه بعض الاضواء ، فى الفقرات التالية، مستندين الى كتابات بعض المفكرين الماركسيين الذين لا يشاطرون التوسير وجهة نظره .

سادسا : لقاء الماركسية بالبنيوية :

يصنف عدد من الدارسين ، اعمال التوسير وجماعته ضمن تيار البنيوية ، الذى يوجد تربة خصبة فى البيئة الثقافية الفرنسية ، بالرغم من اعتراض التوسير علي هذا التفسير لاعماله فى مقدمه الطبعة الثانية من كتاب «قراءة رأس المال» ، ولكنه عاد ليعترف فى كتابه «عناصر النقد الذاتي» : بان جسرو (CHIO?) البنيوية الذى ظن التوسير يتهرب منه ، قد انفلت ، ومر له من بين رجليه (25) .

ان التوسير يعتبر نفسه فيلسوفا ماركسيا ، والماركسية كما هو معروف ، نظرية متكاملة ، شاملة ، لها تصورها الخاص المجتمع والانسان والتاريخ . فكيف حدث اللقاء بين الماركسية والبنيوية لدرجة جعلت البعض يتحدث عن ماركسية بنيوية ، أو ما يسميه أ. شيف الشبه — ماركسية — الشبه — بنيوية (Le pseudo-marxisme - pseudo-structuralisme) ?

انه من خلال استقراء اللحظات المنهجية فى الماركسية ، وقواعد التحليل البنيوى ، يمكن فعلا ان نتحدث عن نقاط التقاء بينهما ، فماركس يؤكد على أن المجموع الكلى لعلاقات الانتاج المادية ، والتى تتطابق مع احدى المراحل المحددة لتطور قوى الانتاج ، تشكل البنية الفوقيه القانونية والسياسية ، التي تتطابق مع اشكال محددة من الوعي الاجتماعي .

كما يعتبر المجتمع وحدة عضوية من العلاقات ، وكل علاقة مشروطة بالاخر ، مثلما هو الحال فى كل نسق عضوى ، هذا النسق الذى يمتلك ضروراته الخاصة به ، كما أن تطوره فى اتجاه الوحدة المتكاملة يكمن فى اخضاعه كل عناصره ، أو فى خلق ما يفتقر اليه من اعضاء ، وهكذا ، فى مجرى التطور التاريخي ، ينصهر النسق فى كلية واحدة . وبهذا الصدد يؤكد لوسيان سيف (L. SEVE)

(25 L. Allhuser. Eléments d'autocritique P. 53.

أن تصـــور ماركس هذا المجتمع ، يتضمن تعريفا للبنيـــة ، هو أكثـــر تعريفاتها شمولا ، وأن البنيوية المعاصـــرة ، لم تضف اليه أى شـــيء جوهرى ، اللهم محاولاتها لصياغة هذا المفهوم صياغة رياضية (26) .

ولعل أهم ما يميز التحليل البنيوى ، هو أنه يعمد فى تناول الموضوع المدروس الى المعالجة الآتيـــة التزامنية (Synchromique) بقصد اكتشاف قوانين التركيب ، أو القوانين المورفولوجية ، وهذا شـــيء وارد أيضا فى الماركسية . الا ان هذه الاخيرة لا تهمل الجانب التطورى (Diachronique) فى الظاهرة المدروسة كما تفعل البنيوية ، التي تضع التاريخ بين قوسين وتقاص معامل الزمن الي درجة الصفـــر ، بحيث لا تعير أى اهتمام للبحث عن القوانين الديناميـــة ، اى قوانين التطور العلية ، الشيء الذى تسعى اليه الماركسية ، بقدر ما تسعي لكشف قوانين التواجد.(Lois coexistentielles) ان ماركس قد انطلق حقا فى تحليلاته من البنيات الداخلية للاقتصـــــــاد الراسمالي ، والاداء الوظيفى المستقر ظاهريا لهذا الاقتصاد ، الا انـــه انطلق من البنيات الى التاريخ ، انطلق من الحاضر ، ومنه أخذ يبنـــى الماضـــي القريب ثم البعيـــد ، لقد انطلق من النتائج الى المقدمات : حلل النظـــام الراسمالي ، فاكتشف قوانينه التركيبية (العلاقة بين الراسمال الثابت ، والراسمـــال المتغير ، فضل القيمة) وقوانينه الدينامية (الصـــراع الطبقي ، والنمـــو المتزايـــد للبروليتاريا كما وكيفا) ، وهذا قاده الـــى البحث فى أصـــول هذا النظام ، الي تحليل النظـــام السابق له ، النظام الاقطاعـــي ، ثم تـــأدى الى النظام العبودى ، وأخيرا نظـــام المشاعـــة البدائيـــة (27) .

اذا كانت، هذه هي منهجيـــة ماركسي ، فاننا نتساءل عن مـــدى وفاء التوسيـــر لها ، خاصة وأنه يعتبـــر ماركس معلمه الوحيد . ومشروعية هذا التساؤل نستمدها من تأكيـــد عدد من الدارسين ، أن منطلق التوسير البنيوى ، وفصله النهائـــي بين موضوع المعرفة الثابت ، والموضـــــوع الواقعي المتغير ، يجعله يهتـــم بالبنيـــات ويهمل التطور ، يقف عنـــد الثبـــات ولا يأبـــه للتغيـــر .

---

(26) — مجلة الكاتب المصرية عدد 134 ص 112 — مايو 1972 مقال (موقع الفلسفة البنائية من المنهج العلمى).

(27) — د. عابد الجابرى ، من اجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية ص 71 ، 72 .

سابعـــا : مناقشـــة تأويل التوسير اللاتاريخـــي للماركسية :

يـــرى روجيه غارودى (R. Garandy) ان ما يكتبه التوسير ، ما هـــو الا تشويه للماركسية ، انها الماركسية فى طبعتها الفرنسية ، ذلـــك ان التوسير يرفض كل ماالذى مـــاركس من تـــراث ألمانـــي ، ويعمد الـــى قـــراءته فى ضوء ديكارت واسبينوزا ، مع العلم ان مـــاركس وانجلـــز غـــارودى ان ارتـــداد التوسير عن المادية الجدلية ، وتحوله الـــى عملانية «معتقدية» ، يجعله يـــرى ذات التاريخ فى المفهوم لا فى الانسان ، حيث يتحقق التاريخ من دون البشـــر (الذين ينقلبـــون الى مجرد حوامل «Supports» لعلاقات الانتـــاج) . ان هذا الموقف الذى يعطى الحظـــوه للحظه المفهـــوم ، على حساب «اللحظـــة انفاعلة» فى المعرفه ، ولحظـــه الاستباق الواعـــي للغايات فى العمل ، اى الذ ىيسقط من الممارســـه الانسانيه لحظه المشروع والمبادره التاريخيه ، يجعل هذه «المعتقديـــه الجديده» تسقط الجدل، والتاريخ، والممرسة، اى كل ما هو اساســـى فى الماركسيـــة «28» .

والواقع ان تحليلات التوسير المفرطة فى الصورية والتجريد ، تكـــد تصبح فلسفه مفهومية ، بالاضافه الى ان انتقاءه بالبنيويه ، التي اعلنت «موت الانسان» على لسان م. فوكو ، ادى بـــه الى مناهضه النزعـــه ابنتـــا استفادتهما من الفلسفة الالمانية ، وأكد نينيـــن ذلك . ويؤكـــد الانسانيـــة ، والنزعه التاريخية ، برفضه تفسير التاريخ بالاستناد الى مفهوم «الانسان» او «الذات» ، واصراره على استبعاد كل احالـــه الى البشـــر بوصفهم القوى الفعالة المحركة لصيرورة العملية التاريخيه . واى اعتبـــار ان ذات التاريخ الحقة انما هي البنيـــة ، فى حين ان فضـــل مـــاركس الكبير بالذات ، كما يؤكد غارودى ، هو «أنه عرف كيف يحدد موضع «التمفصل» بين العلم التاريخي والمبادرة التاريخية ، فلم يضـــح بالعقلانية على مذبح «حرية» مجردة ، ولا بالاختيـــار الانساني على مذبح المفهـــوم ، الذى يلخص ويوضح ما هو كائن سلفـــا وما هو محقق سلفا» . أى انه أبـــرز بدقـــة التحام النظرية والممارسة فى عملية صنع التاريخ من طـــرف البشر ضمن شروط محددة تكـــون فيها الحرية والضرورة ، وجهين لعملـــة واحـــدة .

(28) — وجيه غارودى ، ماركسية القرن العشرين ، ص 249، ترجمة نزيه الحكيم.

ان التوسير يقوم بتحليل بنيــوى لكلية المجتمعية ، وهذا التحليل يقوم على تصـــور معين للتاريخ وللزمان التاريخي ، ومن هنا ، فـــان «الواقع» عنـــده لم يعد «ديالكتيكيـــا» بل اصبح «بنيويا» (يشتمل فى كـــل تكويـــن من تكويناته على اشكالية خاصة باطنة فى صميم نسيجه) .

ولقد لخص التوسير تصوره للتاريخ فى معرض نقـــده لجون لويس (J. Lewis) فى اطروحـــات ثـــلاث :

1) الجماهير هي التي تصنع التاريخ ، وليس الانسان لان مفهـــوم «الانســـان» مفهوم بورجوازى .

2) صراع الطبقات هو محرك التاريخ، وليس تطور القوى الانتاجيه.

3) التاريخ «سيرورة» تتحقق ، دون «ذات» تعمل .

وهكذا ينادى التوسير الى ان «التاريخ نسق طبيعى — بشرى ضخم. وهو فى حالة حركة مستمره ، وليس له من محرك سوى صراع الطبقات» (29) ذلك ان ما يحـــدد التاريـــخ انما هو وحده علاقات الانتاج والقـــوى الانتاجيـــة فى تكوين اجتماعي تاريخـــي محـــدد.

وهكذا يتخلص التوسير من مفهـــوم «الانسان» ، وفكرة «الـــذات التاريخيـــة» ، والقول ب «صناعة التاريخ» ، بدعوى ان كل هـــــذه «الادعـــاءات» تدخل فى اطار «الايديولوجيا البورجوازية» .

ان تصور التوسيـــر للتاريخ ، يبـــدو غارقا فى الغموض والصورية، كما ان اطروحاته عائمة وتفتقر الى التحديد الدقيق ، انه يتـــورط فـــى تامـــلات نظرية ، بـــدل القيام بتحليلات علمية ، الشيء الذى افضى به فى خاتمـــة المطاف الى ضـــرب من «الصورية الجوفـــاء» التى عزلـــت «التاريـــخ» عن «الانسان» وعن «صراعه» الحقيقي ، لكي يقدم لنا بـــدلا من «الماركسية الحية» نظرية تاريخية لفظيـــة ، حافلـــة بالمفاهيـــــم الدخيلة على الماركسية نفسها . ولعل السؤال الذى لم يستطع التوسير ان يجيب عنه بوضوح هو : كيـــف يمكن تصور تاريخ ماركسي بـــدون «انسان ثورى يأخذ على عاتقه مهمة القيام بالعمل الثورى» ؟ (30)

---

(29) — أنظر ، زكريـــا ابراهيـــم ، مشكلة البنية ص 252.
(30) — زكريـــا ابراهيم ، المرجع الســـابـــق .

ولقد أكد ماركس ان البشر هم الذين يصنعون تاريخهم الخاص ، ولكن ضمن شروط محددة ، موروثة من الماضي ، لم تكن كلها من خلقهم، وهو بهذا يعطي دورا أساسيا لمبادرة البشر التاريخية المتمثلة في الممارسة الابداعية ، من خلال التحليل العلمي للشروط الموضوعية واتخاذ القرار المسؤول ، وليس الاختيار الاعتباطي .

ان البنيويين لا ينكرون التغير ، فهم يوافقون على ان البنيات تتطور عبر الزمن ، ولكنهم لا يعتبرون ذلك التطور «عملية تاريخية مسقطة في المستقبل» وانما «حركة نحو الاكتمال ومن ثم نحو الخمود» . ويعزو البنيويون التغير الي الانفجار الذي يحدث في البنيات من جراء تصادمها فيما بينها أو مع الظروف الخارجية ، «وهذا يعني انكار القوانين الداخلية للتطور التاريخي» بحيث يكون التاريخ «مجرد تتابع تصادفي لحقب وفترات غير مترابطة» وهكذا ، تظل البنيوية — على حد تعبير لوسيان سيف — «تتأرجح بين البنيات بدون تاريخ حقيقي ، وبين التاريخ بدون بنيات حقيقية» (31) .

ويصف هنري لوفيفر (H. LEFEBVRE) البنيوية بالايلية (Eléatisme) الجديدة، وهذه ، «لا تكتفي بانكار التاريخ كعلم ، بل تعارض التاريخية المدركة من طرف ماركس وتعتبرها ايديولوجيا ... (والواقع) ان هذا الرفض يشكل الايديولوجية الجديدة المقدمة في لغة الصرامة والدقة والعلم» ، ويؤكد لوفيفر ، أن مفهوم التاريخ عند ماركس في مرحلة النضج ، يتضمن من جهة «مفهوم تاريخية أساسية مكونة (Constitutive) للكائن الانساني ، الذي يخلق ويتشكل بصيرورته شكلا لـ »الطبيعة« بفضل عمله ، في منتوجاته وأعماله» ، ومن جهة أخرى »مفهوم علم ، نسبي دائما ، غير كامل ، ومجزأ ، يدرس بعدد من الطرق هذه التاريخية التي يستحيل الاعتراض عليها» وأن »وحدة هذين المظهرين هو ما يسمى «المادية التاريخية» ، وهذا التصور للزمان التاريخي ، ليس فلسفة للتاريخ ، وان كان يستعيد اهتماماتها ، انه يتمفصل مع الصورة العلمية للمعرفة بضمانه محتوى لها» (32) .

(31) — لوسيان سيف ، المرجع السابق .

(32) H. Lefebvre. au delà du Structuralisme P. 268.

ان الفكر التاريخي يؤكد ، أن للمحتويات ، نفس الاهمية التي للاشكال أو أكثر ، ذلك انه يعتبر أن الاشكال (أو الصور) والبنيات ، تصنع نفسها وتخرب نفسها ، كما أنه يبين في صميم تكون البنيات ، التفكك البادىء أو الانفجار المحتوم ، و «سواء في الطبيعة أو في المجتمع والمعرفة ، فان الصيرورة التاريخيه تخلق «كائنات» ووحدات ثابتـه ، وكيانات تبقى على نفس الحالة ، لانها مخصوصة بتوازن داخلي . غير انه بالنسبة لماركس ، كما هو الشأن بالنسبه لهيجل ، فان هذه الثبوتت ليست ذات صيرورة نهائية ، أن هذه التوازنات ليست الا مؤقتة ، وهذه الثبوتات ليست الا «لحظات» الصيروره ،، والنتيجة هي انه بالنسبة لماركس فان النشوء هو الذي يصنع المعقوية» (33) ومن هنا فاننا عندما نريد معرفة بنيـة ما وتحليلها ، فان علينـا ان نبين كيف تكونت هذه البنيه ، وكيف خلقها التاريخ والصيرورة . وفي هذا المنظور ، فان التأكيد على الثبوت يناقض المنهج الماركسي الذي يرى ان البنيات تتكون في خضم الصيروره ، هذه الصيرورة التي تفكك تدريجيـا ، او تحطم فجاة البنيات التي تكونت ، والمبدأ المتحكم في هذه العمليه هو التناقض الجدلي . الذي هو اكثر عمقا من التوترات والتعارضات .

وقد خصص الفيلسوف البولوني ادم شاف (ASCHEFF) فصلا من كتابه «البنيويه والماركسية» لمناقشة آراء التوسير المناهضة للنزعة التاريخيه ، مبرزا ان ما يدفعه الي تلك المناقشة هو الخلط المفهومي الذي يصدر عنه التوسير . ان موقف التوسير يميل نحو «ابدال التحليل الديناميكي بالتحليل الاستاتيكي ، نحو معارضة البنية للنشوء ، نحو تفسير الديناميكية انطلاقا من الستاتيكية» ، والقضية المحورية في هذا الامر هي مشكلة «الانتقال» من بنية الي اخرى ، والتوسير يكتفي بانتقاد التصور «الخطي» (Linéaire) ، والايديولوجي للتاريخ ، وللزمن ، الشيء الذي يشكل بطريقة ما ، حمالـة (Pendant) لتصوره للنزعة التاريخية باعتبارها نزعـة هيجلية ، مؤكدا أن ماركس ينطلق في تحليلاته من البنية وليس من التاريخ . ويعتقد شـاف ان هذه النتيجة التي ينتهي اليها التوسير ، مؤسسة على منهج الخداع الذي ينهجه التوسير في تعامله مع النصوص الماركسية ، حيث ينطقها بما يريد هو ، وينسبه الى مـاركس .

---

(33) P. 347. Ibid. - H. lefebvre

ويلخص «شاف» الطريقة التي يؤسس بها التوسير نزعته اللاتاريخية البنيوية فى العبارات التالية «ان الموضوع الواقعي يمتلك تاريخا ، وموضوع المعرفة لا يمتلكه. لان الاول يتغير فعلا، أما الثاني فلا» .

وهذه الاطروحة ، مرتبطة بنظرية الموضوعين ، التي يعارض بها التوسير نظرية الانعكاس الكامنة فى بعض صياغات انجلز ، والتى تخلط — حسب التوسير — بين تطور المفاهيم النظرى ونشوء التاريخ الواقعى ، فى حين ان ماركس ميز بين هذين النظاميين .

ويرى شاف ان موقف التوسير هذا ، ينطوى على خديعتين : الاولى هى أن ماركس لم يطور ، ولم يبلور نظرية الموضوعين التى يؤسس عليها التوسير برهانه ، والثانية هي أن انجلز لا يصادر على المطابقة بين الفكر والواقع وانما على العلاقة «ذات / موضوع» فى المعرفة هذه العلاقة التى تؤسس نظرية الانعكاس التى يرفضها التوسير .

ومن هنا يؤكد شاف على نزعة الماركسية التاريخية مستندا الى العديد من رسائل ماركس وكتاباته سواء فى مرحلة القطيعة أو مرحلة النضج حسب تصنيف التوسير نفسه . وهذا أمر يعترف به التوسير ايضا ، ولكنه يجزم ان ماركس تبنى مواقف النزعة التاريخية لانه لم يكن يفهم فكره بشكل أعمق ، ويعزو ذلك الى ضعف ماركس النظرى ، آنذاك ، بينما يؤكد شاف ان ايمان ماركس بالنزعة التاريخية وبأننا «لا نعرف سوى علم واحد هو علم التاريخ» ، قد وجه تحليلاته هو وانجلز الميتودولوجية ، اللاحقة على كتاب «الايديولوجيا الالمانية» ، وان مبدأ النزعة التاريخية هو الذى يؤسس تحليلات ماركس فى «مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسي» وفى «أسس نقد الاقتصاد السياسى» واخيرا فى «رأس المال» ، وهذه المؤلفات يصنفها التوسير ضمن المرحلة العلمية، ولا يمكن حذف مبدأ النزعة التاريخية منها الا بالتشطيب عليها بكاملها.

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه هنا ، هو ماذا تعنى النزعة التاريخية عند ماركس وانجلز ؟ يكشف شاف مقومات تلك النزعة فى الاطروحات الثلاث التالية :

أ ــ الواقــع المجتمعي يتغير.

ب ــ التغيرا تتتحكم فيها قوانين ، تمكسها قوانين العلم الديناميكية.

ج ــ هذه التغيرات تؤدى الى حالات دورية من السكون او الثبات النسبــي .

فهل النزعة التاريخية الماركسية المرتكزة على هذه المقومات هــي ما يناهضه التوسيــر ؟ المعروف ان مفهوم النزعة التاريخية متعدد الدلالات ومضطرب ، ولكن التوسير لا يهتم بتحديده رغم ولعــه الشديــد بالدقــة والصرامــة ، ويكتفي بالاحالة الى هيجل ، فمتي كان ماركس ــ في تبنيه للنزعة التاريخية ــ يرجع الي «مسيرة الفكرة المطلقة» الشهيرة، واين ومتي صاغ بدل الحتمية المادية، تصورا غائيا نزويا، كما هو الشــأن عنــد هيجــل ؟

ومع الاسف ، فان ريمون آرون (R. Aron) يكون علي صواب عند ما يقــول ان التوسير يفهم «النزعــة التاريخية» بعبارات هيجليــة ، وعلى هذا الاساس يشيــد نزعته اللاتاريخية تاركــا انطباعا في ذهن القارىء ، انــه يتحدث عن التصور الماركسي للنزعة التاريخية ، بينما هو لا يلامسه بتاتا ، وانما يتحدث في الواقع عن تصوره الخــاص، وهــذه خدعــة (34) .

ويؤكد ميخائيل لويــي (M. Lowy) من جهته بانه ، في صلب منهج ماركس الثورى توجد نزعته التاريخية ، انها توجد في المفهمة Conceptualisation النظرية لكل مقولــة . فكل مقولــة لنمط الانتــاج الراسمالي يتــم امساكها وتحليهــا ، وتعريفها ، ومفهمتها من طرف ماركس باعتبارهــا خصوصية تاريخيا ، وان انكــار هذا الفعل أو التقليل من اهميه المنهجية الكبرى ، يعني عــدم فهم أى شيء عن اختلاف دياليكتيك ماركس الثورى عن منهج الاقتصاديين البورجوازيين (35) .

ان التوسير يخطيء ، كما يقــول لويبي ، عندما يتصــور ، ان اضفــاء الصبغة التاريخية على مقولات الاقتصاد الكلاسيكي سيجعل من ماركسي ريكاردو في حالة ، لان هذا الاعتقــاد يرتكز علي تصــور

(34) ــ أ. شاف المرجع السابق . ص. 157 .
(35) ــ مجلــة L'Homme et la société عدد 17 ــ 1970 ص 121 . ــــ

للدياكتيك كما لو كان منهجا فى ذاته ، منفصلا فى محتواه . ولعل مثل هذا التصور يماثل القول بأنه من الخطأ اعتبار ان الفرق الاساسى بين الطوباويين وماركس يكمن فى الطابع العلمي للاشتراكية الماركسية، لان هذا يؤدى الي تقديم ماركس كما لو كان «فورييي العلمى» (Fourier - Scientifique) . والواقع انه اذا اضفيت علي ريكاردو الصبغة التاريخية فلن يظل بعد ريكاردو . وان النزعة التاريخية تمس بداهة حتى المفاهيم، ذلك لان مفاهيم ماركس تختلف عن مفاهيم ريكاردو ولكونها، بالضبط ، ذات نزعة تاريخية (36) .

ان نقد التوسير النزعة التاريخية داخل الماركسية ، يبدو غير مقنع وغير مؤسس علميا ، لانه يفتقد الي عدد من الاحتياطات اللازمة لكل نقد علمي ، ومبنى على عدد من الالتباسات . فهو يقول مثلا : «اذا كانت الماركسية نزعة تاريخية مطلقة ، فانها تضفي صبغة تاريخية حتي علي ما يعتبر فى النزعة التاريخية الهيجلية بالضبط ، النفى النظرى والعملي للتاريخ... انه لم يعد هناك فى النزعة التاريخية المطلقة معرفة مطلقة ، اذن نهاية للتاريخ» وهذا الموقف كما يرى ج غابيل، (J. Gabel) يتخذ من «نهاية التاريخ» مسلمة فى حين أنها نظرية . ويؤكد غابيل، بدوره أن الماركسية تتضمن شكلين من النزعة التاريخية متواجدين دون ان يكونا متطابقين، ويتمثلا فى بعدها الجدلى وبعدها الطوباوى .

ثامنا ، خلاصة :

لقد كان مشروع التوسير ، كما رأينا ، عرضة لموجة من النقد من طرف عدد من المفكرين الماركسيين ، الذين حاولوا تفنيد اطروحاته، معترضين على طريقته فى التعامل مع النصوص الماركسية ، منطلقين من حكم عام يرى أن التوسير يصدر عن موقف بنيوى ، ومن ثمة اتجه نقدهم الي تحليل علاقة البنيوية بالتاريخ ، من غير ان يناقشوا موقف التوسير فى تفاصيله ، أو ينفذوا الي عمق اشكاليته . ولقد كان هدفهم هو ابراز «تشويه» التوسير ومدرسته للماركسية «الاصلية» . لان ذاك انتفسير ، يلغى الدياكتيك ، وينكر مقولة وحدة الذات والموضوع

---

(36) Ibiol. P 122

المركزية فى التصور الماركسى للتاريخ ، كما يلغى الانسان واللحظة الفاعلة فى التاريخ ومن ثمة الثورة ، وان تركيز التوسير على اسبقية التناول التزامنى يؤدى به الى أهمال الجانب التطورى الديناميكي ف الظاهرة المدروسة ، وانه وان كان لا ينكر التغير ، فانه يعجز عن تفسيره، لانه يرده الي تصادم البنيات وليس الى حركتها الداخلية الجدلية .

ولعله من الصعب ان لم نقل المستحيل رفض الاطروحات الثلاث التي حدد فيها شاف مفهوم النزعة التاريخية الماركسية، والتي لا تتعارض ، كما يؤكد بنفسه ، لا مع الواقع ولا مع الماركسية ولا مع العلم المعاصر . نعم ان رحلة التوسير الانتقادية للنزعة التاريخية ممتعة وغنية ، وقد سلطت الاضواء على كثير من الاشكالات داخل النظرية الماركسية ، وبالرغم من تماسكها وصرامة صياغتها ، لم تصب ما تهدف اليه من التدليل علي ان الماركسية ذات نزعة لا تاريخية .

لقد أجهد التوسير نفسه لتأسيس ماركسية لا تاريخية ، ولكن ان تكون تلك النزعة اللاتاريخية خاصة بالتوسير شيء ، وأن تنسب الى الماركسية تعسفا شيء آخر . وكما يقول شاف ، فان التوسير عنده شيء يريد قوله ، ولكنه يمرره باعتباره ماركسية ، ويذهب الى نفس الموقف روبير باري (Robert Paris) الذى يقول بانه لا يؤاخذ التوسير علي ما كتب ، ولكن علي تقديمه ما كتب علي انه ماركسية.

وان تأسيس ماركسية صورية لا تاريخية ، يبعد الماركسية عن التاريخ وينفى دورها وقدرتها كنظرية ثورية على النفاذ الى الواقع التاريخي والتأثير فيه ، اى يلغى وظيفتها كمنهج للتحليل ودليل للعمل ، انه موقف يبعدنا عن الماركسية علي المستوى النظرى والعملى معا.

وتظل اشكالية ماركس ، فى حقيقتها ، ذات نزعة انسانية / ثورية، ونزعة تاريخية / جدلية. وهذا لا يحتاج الي كبير برهان ، لانها حاضرة صراحة أو ضمنا فى كل كتابات ماركس رغم المنعطف الكبير الذى عرفه فكره من الايديولوجيا نحو العلم .

ان قول التوسير بـــأن التاريخ «سيرورة بدون ذات» يعنـــى ان التاريخ مسرح بدون ممثلين ، والواقع أن «التاريخ الانسانى باعتبـــاره سيرورة جدلية للوحدة «ذات/موضوع» هو نتاج فعل الناس الذين هم فى نفـــس الوقت مؤلفو وممثلو دراماهم الخاصة» .

عبـــد لاوى محمـــد

ابيستمولوجيا النماذج هل هى بورجوازية ؟ *

بيير توبليى

ترجمة : الدامون مصطفى المامون

يهاجم السيد باديو ، بقوة ، فى الكتيب الذى خصه لمفهوم النموذج (1)، الـ « ايبستمولوجيا البورجوازية » (ص. ص 9 و58). فهذه الاخيرة ، فيما يقول لنا ، تناقض الـ «ايبستمولوجيا المادية»، وما بين الاثنين يوجد «صراع»، وهذا الصراع هو ، فى النهاية ، صراع سياسى . ورهانه هو «الامتلاك الطبقى للممارسة العلمية» (ص. 62). وهذه المحاولات الرامية الى الامتلاك تقابل «ثمة سياستين للعلم ، احداهما تقدمية وثانيتهما رجعية». وهدف المؤلف هو تأسيس مقال حول العلوم لا يكون قط بورجوازيا ، ولكنه قابل لـ «الاندماج الفعال فى الأيديولوجيا البروليتارية» (ص. 60).

العلم والأيديولوجيا

الايبستمولوجيا هى ، حقا ، منطقة وسط ، تخضع فى ذات الوقت للعلوم ولاتجاهات الفكر الخارجة عن هذه الاخيرة .

(*) — ظهر هذا المقال لاول مرة فى مجلة «ذرات — أتوم»، بالعدد رقم 269 ، أكتوبر 1969، ثم نشر بعد ذلك للمرة الثانية بكتاب توبليى «دراسات فى الايبستمولوجيا النقدية» ، عام 1972. ص 206 — 223.

(1) — مفهوم النموذج ، ماسبرو ، سلسلة «نظرية»، باشراف ألتوسير (1969).

انها تستخدم «شبكة القضبان» الخاصة بالتأويل ، حيث تظهر بصورة أقل او أكثر وضوحا ثمة مسلمات فلسفية . وطبقا التوضيحات القوية التى أعطاها ماركس ، فان استقصاءا يمضى بعيدا بعض الشيء يمكن له ان يكشف عن الحضور الموضوعي لافكار خفية ايديولوجية، أى عن مضمون سياسى ، دينى أو أخلاقى .

يذكر لينين ، فى بداية **المادية والمذهب التجريبى النقدى** ، مثل الأسقف الايرلندى جورج باركلى : ان فلسفته ، وبخاصة «ايبستمولوجيته» موجهتان بكيفية خاصة ضد الملحدين ومثيرى الالحاد . ولكن الهدف «الأيديولوجى»، أحيانا هو أكثر تخفيا . وهكذا ، فان بيير ديهم ، الفيزيائي الايبستمولوجى ، قد ألف مؤلفا ضخما حول تاريخ النظريات الكوسمولوجية حتى جاليلي ، مؤلفا جاز القول عنه بأنه تم «تأليفه بهدف راسخ ، هو الانتقاص من جاليلي وتسويغ ، على أرضية التاريخ ، حكم محققى التفتيش الدينى الذين ادانوه . ولكن هذه الغاية تتستر تحت الظواهر الخارجية لتاريخ موضوعي بأتمه» (2) ان فائدة هذا المثال النموذجي ، على كل حال ، هى استعمال فكرة النموذج ، التي درسها بالضبط السيد باديو» (3) .

بالنسبة الي ديهم ، فى الواقع ، كوسمولوجيا جاليلي مرصودة فقط لـ «انقاذ الظواهر» . فأن يقول المرء بأن الارض تدور حول الشمس معناه ببساطة ، أن يؤكد (على المستوى العلمى) بأن «كل شيء كما لو كانت» الارض تدور حول الشمس . وجاليلى ، بوصفه عالما ، لم يكن مطروحا عليه أن يتخذ موقفا حول البنية الموضوعية للعالم . النموذج النظرى بهذا المعني هو حيلة اصطناعية تفسر الظواهر وتتيح فرصة التنبأ بها . ولكن الكلمة الاخيرة هى ملك الكتابات المقدسة . فالـ «كما لو» الجاليلى لا يمكنه أن ينتصر على الرؤية الدينية . «المنطق» يكتب ديهم ، كان الى جانب أوزياندر ، بارمان واربان الثامن ، وليس

---

(2) ــ مريدريكو انريك ، دلالة تاريخ الفكر العلمى ، هرمان، 1939 ، ص 57 ، ذكره ج. جوسدروف ، من تاريخ العلوم الى تاريخ الفكر ، بايو، 1966 صص 261 . 262

(3) ــ الذى لا يتكلم عن ديهم ، ما عدا غلطا . صحيح أن ديهم ، ولو انه روحانى وبورجوازى ، يظهر نفسه ناقدا متشددا بخصوص النماذج الميكانيكية (أنظر كتابه ، النظرية الفزيائية ، القسم الاول ، الفصل الرابع).

الى جانب كبلر وجاليلى ، فأولائك فهموا الاهمية المطلقة للمنهج التجريبى، وبهذا الصدد ، فهؤلاء استخفوا بأنفسهم (4) . لقد تعجب جورج جوسدوف : «هذا امر لا يصدق . ان الاكثر عجبا هو ان ديهم منظر جيد وواحد من خيرة مؤرخى العلوم الفرنسيين . الانفعال الديني يجعله يهذى بالمعنى الضيق للكلمة» .

واذن ، فالمشكلة العامة التي أثارها باديو ليست مشكلة خاطئة . لقد تم تحديد هذه النقطة جيدا ، ولا يتادى عن ذلك أن يتوجب علينا أن نحظر على الابستمولوجيين ، بصورة قطعية ، وكما يفعل السيد باديو ، الحديث عن النماذج فى الفيزياء ، فى البيولوجيا ، او فى العلوم الانسانية . وبالاضافة الى ذلك ، لا يلزم القول انه باستطاعتنا أن نصنف ، انطلاقا من هذا المعيار ، الايبستمولوجيين الى فئتين (البورجوازيون والآخرون). فليس مؤكدا البتة أن النماذج لا دور لها فى العلوم (او فى انتاجها). ان الكاتب ، حول هذه النقاط وحول بعض آخر منها ، يمضى سريعا بعض الشىء فى عمله ، ولكى نتكلم كالانجليز ، يبدو أنه يلقى بالرضيع مع ماء الاغتسال . ان مشروع التحليل الايديولوجى هو فى حد ذاته مشروع ملائم بصورة مطلقة . ان تحقيقه ، والحالة هذه ، هو ما ينقص .

يقوم السيد باديو ، الذى جمح به حماسه ، الوقائع بكيفية تقريبية للغاية ، ان لم تكن مشوهة . فتحت مظاهر موضوعية وتقنية ، يحمل هذا «الدرس فى الفلسفة للعلميين» أفكارا عديدة جسورة الى أقصى حده أنوى انتقاد البعض منها .

البورجوازى والنماذج

لاول وهلة ، الاطروحة واضحة . هناك «درجتان لمفهوم النموذج» الجيدة والرديئة . اختصاصى المنطق الرياضى له الحق فى استخدام مفهوم النموذج ، الـ «تغليف الأيديولوجى» يبدأ حينما يستخدم الايبستمولوجى (البورجوازى) نفس الكلمة لوصف عمل العلميين فى قطاعات أخرى (الفيزياء ، الفلك ، الاقتصاد ...) أنه استخدام «مسخر»

(4) — حوليات الفلسفة المسيحية ، المجموعة الرابعة ، 1908 ، ص ص 591 — 592

قابل لان يحكم عليه من وجهة نظر ايديولوجية .

ان هذه القسمة الثنائية ، للأسف ، ليست سهلة للابقاء عليها بالقدر الذي يمكننا أن نعتقده . فالمؤلف يعرف بنفسه أن مفهوم النموذج ذو استخدام واسع الانتشار للغاية ، ويلعب دورا فى اشغال علماء متعددين . « لهذا المجال ، هو لا يرفض . فهو لا يشكل فيه حتى موضوع نقاش» (ص 17) هذا الاعتراف هام ، ولكن السيد باديو ملزم بأن يصحبه بتقييدات قوية للغاية . وفى الواقع ، اذا كان للنموذج ، حقا وحقيقة ، دورا فى العلوم ، فانه سيصبح من المستحيل (أو على الاقل من المزعج) حظر الايبستمولوجيين من الكلام عنه فى أحاديثهم الخاصة . هنا يوجد السيد باديو فى وضعية غير مريحة . فهو ، من جهة يتوجب عليه أن يوجد مكانة للنماذج الفيزيائية أو الكوسمولوجية ، لانها توجد ، ومن جهة أخرى ، يكون مجبرا على أن يقلل منها بقدر ما هو ممكن فعل ذلك ، بهدف أن يبقى الاستخدام الصحيح للنموذج مقصورا فقط على المنطق الرياضى . لنتأمل هذا عن كثب .

لقد علما السيدان سرس وباديو بنفسيهما ، فى نص سابق ، ان النماذج ، التى أدخلها على وجه الاحتمال ديهم فى الايبستمولوجيا ، تمتلك ماضيا علميا (5) . «الفيزيائيون ، وبخاصة اختصاصيو الكهرباء والمغناطيسية فى انجلترا ، امثال ماكسويل أو حتى فراداى ، **استخدموا بصورة واعية الى حد ما منهج النماذج**»(6) سيكون من السهل تحديد كافة التقاليد المرتبطة با «النموذج» : فى البدايات الاولى ، نلتقى بالنموذج القائل بمركزية الشمس لدى أرسطارك دوساموس أو الحيوان — الآلة لدى ديكارت ، ثم بمختلف «نماذج» لورد كلفان و كيكلى الكلاسيكية ، واكثر قربا منا ، النموذج الذرى لبور — روترفورد ، مختلف النماذج المستخدمة فى البيولوجيا ، كنموذج «مفتاح — قفل»(7)، والنماذج

(5) — وماضى فلسفى ، لدى افلاطون مثلا .
(6) — سرس — باديو ،« النموذج والبنية»، مجلة التعليم الفلسفى ، أكتوبر — نوفمبر 1967 ، ص 68. يتعلق الامر بنص خاص بالاذاعة المتلفزة . التشديد من عندى .
(7) — أنظر بيير أوجير، «النماذج فى العلم»، مجلة ديوجين ، أكتوبر — ديسمبر 1965 . وكونجلهم «النماذج والتناظرات الوظيفية فى الاكتشاف بالبيولوجيا» ، فى كتابه دراسات فى تاريخ وفلسفة العلوم ا فران ، 1968 .

الكوسمولوجية النسبية ، الخ .

ولكن السيد باديو يتابع التقليل من أهميه النمذج : « النماذج ليست بناءات داخل — علمية» . النموذج «يأخذ مكانه على الاحسن فى جوار الممارسة العلمية.» (ص ص. 15 و 17). ولا يذهب المؤلف الى حد النفى كلية لوجود النماذج باسم تأويله للماركسية ، ولكنه لا يتقبلها الا بجانب العلوم . انه لا يسلم بها حتى فى الممارسة العلمية. وهذا ما سيكون مفهوما اذا ما بحثنا عن الحكم النهائى فى المعارف المجمدة والابدية . ولكن السيد باديو يريد ان يدرس انتاج المعارف. وهذا الرأى القبلي (النظرى) لواقعيته كان يجدر به ، بالعكس من ذلك، ان يقوده الى التشديد على المكانة التى يحتلها النموذج فى نشأة علوم كثيرة .

يمكن لنا ، بطبيعة الحال ، أن نطعن فى كل الشهادات بأن نشكك فيها على أنها ذات أغراض ايديولوجيه ، ولكن النماذج ، فى الاخير ، تمتلك أنصارا متحمسين لها . لوى دوبروى يذكر بأن «نظريات الفزياء الكلاسيكية قد تطورت بتسليمها بواقع العلم الخارجى الفزيائى وببحثها عن حصولها على تمثلات ملموسة عنه»(8)، ويتأسف لكون هذه الاخيرة تهمل بكثرة احيانا . بيير أوجير ، من جانبه ، يعتبر ان «استخدام النماذج كدعامات للفكر النظرى وكمصادر للالهام من أجل البحث بدا ويبدو دوما ذا أهية قصوى ، ان لم يكن ضروريا» (9) . ونفس نعت «الضرورى» يوجد أيضا لدى باشلار ، الذى يشير الي أنه سرعان ما يمكن للنموذج ان يصبح «مضرا» : يمكن ن يعوق البحث بعد أن يكون قد حث عليه (10). ويبقى صحيحا مع ذلك أن دوره فى البحث دور معترف به .

تصفية مفرطة

يسلم السيد باديو على كل حال بأن النموذج «مساعد». المقال الذى أشرت اليه واضح جدا حول هذه النقطة (سرس — باديو، «النموذج

(8) — فى كتاب ، المنطق والمعرفة العلمية ، تحت اشراف جان بياجى ، دائرة معارف لابلياد ، ص 706 ، جنليمار .
(9) — المقال المذكور ، ص 13.
(10) — العقلانية العقلانية للفزياء المعاصرة ، مطابع فرنسا الجامعية ، ص 68.

والابنية»). ولكن فى كتابه الحديث يلح بمراعاة منه على الجانب السلبى : «النموذج ، من حيث هو مساعد مرحلى ، ليس مرصودا الا الى تفكيك نفسه .(...). وكل توقف عند النموذج يشكل معوقا ايبستمولوجيا» (ص 17). وفى الحقيقة ، تبدو الحالة قاتمة بالنسبة الى ضرورات المسألة . ولا يكفي خمش جاك مير لوبونتى ، مؤلف دراسة حول كوسمولوجيا القرن العشرين ، لازالة الاعتبار ، كمثاليين ، لنماذج السكون . هناك اضفه الي ذلك استخدامات أخرى للنماذج ، مثال ذلك فى الفيزياء المعاصرة للهنامات (11)، وثمة مقال لبرنار دى اسبانيا ، لكى نذكر مثالا ، يتناول بالبحث «نماذج نظرية متعلقة بخرق ما يسمى ب C. P »(12) . سيمكننا أن نجد بسهولة مئات الامثلة الاخرى (13) . ولينين نفسه ، اذا ما صدقنا ناشرى **المادية والمذهب التجريبى النقدى** ، اعتبر «النموذج الكوكبي للذرة ، الذى صيغت فكرته على سبيل الفرضية فى نهاية القرن التاسع عشر ، وكأنها اكثر احتمالا» (14) . وهذا ما ينحو باتجاه واثبات أنه حتى ثمة مادى يمكن له أن يعطى معنى علميا للنماذج .

ولكي يؤمن مشروعه النقدى ، يضع السيد باديو خطاطة تحليل نفسى للعالم الذى يستخدم النماذج . وفى الواقع ، ينتمى النموذج، فيما يخبرنا ، الى الـ «مابعد النظرية الموحى بتخمين ما» (ص. 15) وبالطبع ، فانه سيكون اذن مقدراً من لدن الناس اجبناء ، من لدن الذين يرتابون من تقلبات المعرفة . المزعج فى الامر يأتي من كون هذا الاعتراض يمكن أن ينسحب علي العلم بأسره (وعلى كافة الـ «معارف» و الـ «نظريات» أيا ما كانت) . لقد أدلى نيتشه بهذه الفكرة : « ألا تكون غريزة الخوف هي التى من شأنها أن تقودنا الى أن نعرف (المعرفة) ؟» (**المعرفة السارة ، فقرة 35**) . ان حديث السيد باديو يمتلك ، من دون ريب ، قيمه مقنعة ، ولكنه لا يفسر شيئا كبيرا.

---

(11) — جمع هنامة ، وهى كل جزء من الاجزاء الثلاثة المركبة لبنية الذرة ، أى الالكترون ، البروتون ، والنوترون (المترجم).

(12) — مجلة القضايا العلمية ، يناير 1969 (P ترمز الى التكافؤ Le Partie و الى العملية التى تسمى بتشاكل الشحنة conjuguaison du charge

(13) — راجع كتاب أندريه رونييه ، ان الحظوظ العاثرة للعقل ، سوى 1966 .

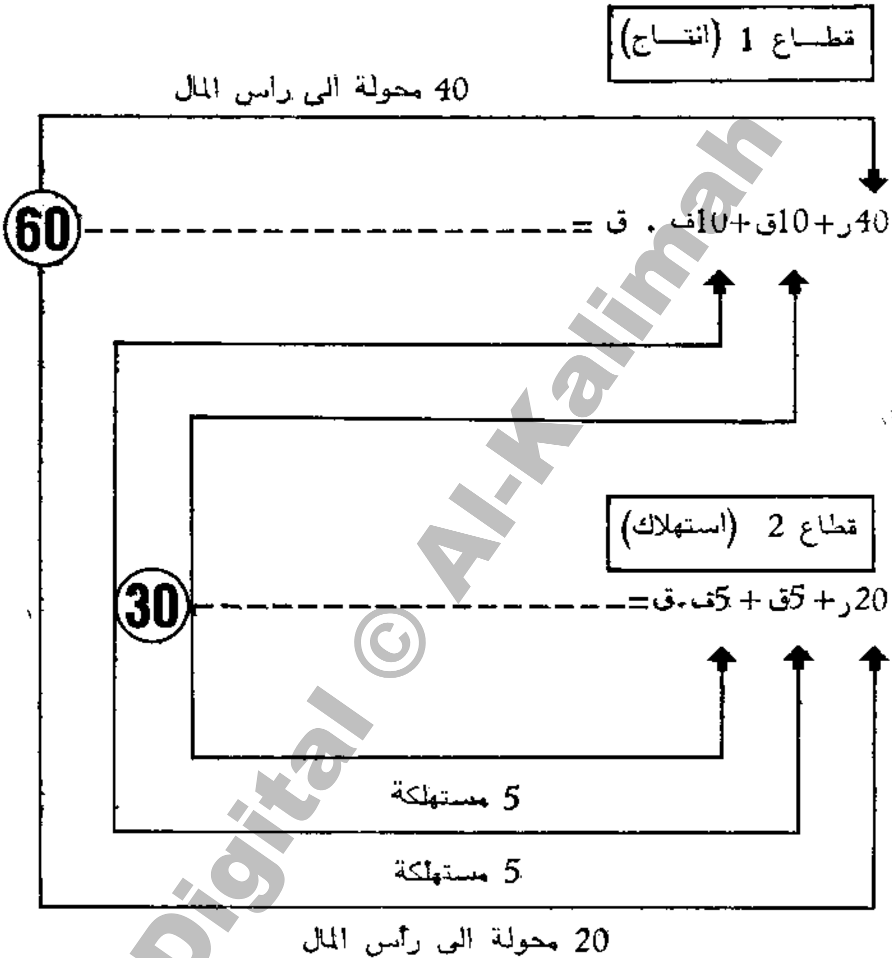
(14) — باريس — موسكو ، 1962 ، حاشية 95، ص. 396 .

وفى حقيقة القول ، يبدو ان التهويل من الحظ العاثر للنماذج يشكل جزءا من استراتيجية عامة : فمن جهة ، يختزل دور النماذج فى العلوم الى الحد الاقصى ، ومن جهة أخرى ، يبالغ فى الاهمية التى توليها اياها الايبستمولوجيا (البورجوازية)، وهكذا ، فالـ «تغليف الايديولوجى» الذى تقوم به هذه الاخيرة لن يبدو سوى اكثر اغراضا . وهذا ما لا يتم بدون تحريك الاصابع لكي تعمل ، والبعض من الممكن ان يتجاوز الهدف المتوخى . فمثلا ، بصدد الخطوط البيانية والرسوم التخطيطية (ص 15)، يختار المؤلف توضيحه فى الاقتصاد السياسى فقط . وبهذه الكيفية ، تكون الفرصة سانحة له لكي يشجب ، بعنف ، «نماذج التوسع المتوازن» التي يستخدمها الراسماليون (ص 16). ان وجهة النظر هذه تكون صحيحة اذا كانت تعنى أن بعض النماذج تستخدم ، بوعى أو بلا وعى ، لمصلحة الاغراض السياسية . ولكن السيد باديو سيقوم بحرم عام يمس على كل حال الماركسيين انفسهم : «ان الانصياع للاقتصاد القياسى (15) والاستخدام المتنامى لما يدعى بـ «النماذج الرياضية» فى الاقتصاد هما احدى الاشكال الاكثر وضوحا للنزعة التعديلية ، اى الاسهال الخفيف للماركسية فى قلب حتي احسن اجزائها بناءا والصف المحتوم لها على اهداف البورجوازية» .(ص 16). ان التصفية يمكن لها جيدا ان تكون مستعجلة بما فيه الكفاية .

انها لا تنهى ، أولا ، مسألة دور واقع الامر الذى تلعبه النماذج فى البحث العلمى ، حتى فى الاقتصاد ، هذا الدور القابل لان يكون ايجابيا ، وليس ، على كل حال ، لشخص غير — اقتصادى أن يبت فيه بصورة قطعية . ان بعض الماركسيين ، من جهة أخرى ، يستخدمون

(15) — هذا هو الاصطلاح العربى الذى اترجم به كلمة L'économétrie الفرنسية (المترجم) .

النمـــاذج . سأذكر مثـــال دراسـة قـــام بها سنسرديفسيوغلو نموذج



ر = راس المال

ق = قيمـــة الرواتـــب

ف. ق = قيمة فائض القيمة

مقـــابل للتحليل الماركسى لفائض القيمة (8 : 9 جرانجر ، فى كتـــاب **المنطق والمعرفة العلمية ، اشراف جان بياجى ، غاليمار ، ص 1039).**

Sencer Divitçeoglu ، وظهرت فى مجلة ذات اتجاه ماركسى (6) : **انموذج الاقتصادى للمجتمع العثمانى (القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر)**. هذا ما يصرح به كاتبها الذى ينتمى الى الماركسية : «نريد ، اساسا ، البرهنة على صحة النموذج العام والمجرد لنمط الانتاج الاسيوى الذى وضع تصميمه ماركس وانجلز ». واذن، هل سيتوجب على السيد باديو أن يدين ماركس باسم ماركسيته الخاصة ؟

ان الامر اكثر استبعادا ، سيما وأن ماركس يبدو أنه تد غازل النماذج بالفعل . نموذج الصفحة السابقة ، الذى اقتبسه ج. ج. جرانجر G.G. Granger من الفصل العشرين من الكتاب الثانى **لرأس المال** ، يتعلق بانتاج الراسمال الاجتماعى (17) .

بــؤس الــوضعيــة

تعرف الايبستمولوجيا البورجوازية ، منذ الصفحات الاولى للكتاب ، بالرجوع الى الوضعية ـ الجديدة . (الايبستمولوجيا السائدة فى البلدان الانجلو ـ ساكسونية» (ص. 9) . واللوحة المعطاة فى نهاية الكتاب تؤكد هذا الاتجاه نحو تجسيد الايبستمولوجيا الرديئة فى الوضعيين . ولا شك فى أن القارىء ، وبخاصة اذا كان مستعجلا بعض الشىء ، لن ينتهى الى التفكير بأن الاطروحات الاكثر عددا للايبستمولوجيا البورجوازية هى من صنع الـ «تقليد الوضعى».

ان الوضعيين ، الذين هاجمهم الروحانيون بعنف ، لا يمتلكون الحظ عن يسارهم . (وثمة تاريخ للحد هذا المناقض للوضعية من شأنه أن يظهرنا ، بالتأكيد ، على اشياء غريبة). ان غايتى ليست تأكيد كارناب ، كواين والاخرين باسم معتقد لا اعرف ما هو ، ولا هى أن امتدحهم لكى أوازن انتقادات السيد باديو ، ولكنها ، بكل بساطة اعادة تركيب الصورة الكاريكاتورية التى يقدمها هذا الاخير لنا . من الخطأ القول بأن الوضعيين يشكلون المدافعين عن «ايبستمولوجيا

(16) ـ مجلة الفكر ، رقم 144 ، أبريل 1969 .
(17) ـ من كتاب المنطق والمعرفة ، المذكور آنفا ، ص 1039.

النمـــاذج» البدائيه التى نعرف . فلقد اتخذ من حدود النمـذج . وحتى اذا لم يقرأوا بتسلار ، فهم يعرفون بأن النماذج تتشكل عوائقا . يوضح ستيفـــان تولمـن بانه توجد «نماذج رديئه» (مثال ذلك تفسير الظواهر الحرارية والانجذابية بواسطه سوائل الفرض) (18). ويصرح ارنست ناجل من جهته بأن «النموذجـــ» ما يمكن له ان يصبح فخا فكريا مثلما يمكن له ان يصبح اداة ذات قيمه ثمينه» (19) . والافضل من ذلك ، ان واحده من الاتهـــامـــات الاكثر خطوره التي عبر عنهــ السيد بـــاديو لاتنـــل من الوضعيين الا بصوره ثانويه تماما. «لكون هناك مسأله ايبستمولوجيه. فيمـــا يقول : اذا شئنـــا ان نجعل من اكتشـــاف النمـذج عين فـــاعليه العلم». هنا يوجد مـــا يميز الانحراف الايديولوجي الخـــالص . نسلم ، بصورة مؤقتة على الاقـــل ، بان ليفى ستراوس قد دافع عن ذلك. السؤال هو هل وجهة النظر هذه تبقى غريبـــه عن كـــارنـــاب . ان النموذج ، بالنسبه اليه ،«ليس جوهريا بالمرة لانسجـــام النظـــريـــة الفزيـــائية»(20). ومع ذلك ، فكارنـــاب ، فى مانويه السيد بـــديو ، يلعب دور الشيطـــان . وتولمـــان لا يفكر خلاف ذلك : «ان تقديـــم نظرية فى اصطلاحات النمـــاذج فحسب يعود الى نسيان الاساسى ، والى ترك استخدام النموذج بأتمه من غير شرح»(21). والامر كذلـــك بالنسبة الي ناجيل : « ان نموذجا ما بالنسبة الى نظرية ما ليس هو ما يشكل النظرية ذاتها» . وماذا نريـــد اكثر ؟ الا يتوجب ، قبل ضـــرب الخصوم بتواتر ، اثبـــات بصورة موضوعية بأنهم ، حقـــا وحقيقـــة ، قـــراقيـــز .

بورجوازيون صالحون وبورجوازوين طالحون

ليس هذا كل شيء . فالايبستمولوجيا البورجوازية تقدم وكأنهـــا تجريبيـــة بصورة بدائية فظـــة : فهى تعتقد بالوقائع الفظة ، وتمتلك سذاجة الافتراض بأن الوقـــائع توجد مسبقا ، وبأن العلوم ترتد الى مواجهة غير ــ ديالكتيكية بين الصورى والاختبارى .(ص ص 19 و58).

(18) ــ فلسفة العلم ، نيويورك ، ص 39.
(19) ــ بنيـــة العلم ، نيويورك ، ص 115 .
(20) ــ أسس المنطق والرياضيات ، شيكاغو ، 1937 ، جزء 25.
(21) ــ تولمـــان ، الكتاب المذكور ، ص 34.
(22) ــ ناجو ، الكتـــاب المذكور ، ص 116 .

يكفى قراءة النصـــوص لكى نلاحظ بأن هذا الحكـم أكثر من موجـــز . لقد كتب كوهن وناجل ، من بين آخرين ، منذ عـــام 1934 ، فى كتابهم **مدخل الى المنطق والمنهج العلمى** : «يجب أن تكون الــ «وقائع» محددة بواسطة البحث ، ولا يمكن لها أن تكون محددة قبل هذا الاخير . بالمرحلة التى نصل اليهـــا فى بحثنـــا . ليس هنـــاك ، اذن ، خـــط فـــاصل مطلق بين الوقـــائع والتخمينـــات أو الفرضيات» (23). سيكون فـــى استطاعتنـــا ، بنـــاء على أمثلة أخرى متعددة ، أن نبين بان السيـــد بـــاديو يتصور «ايبستمولوجيا البورجوازية» أكثر مما يصفها . وعلى حد قوله ، فهى قد توقفت عند جون ستـــوارت ميل . وفى الحقيقـــة ، هناك وفرة من الايبستمولوجيـــات البورجوازية ، وعيوبهـــا كثيرة ، ولكن هذا لا يسمح بتحميل كيـــان شبه خيـــالى تقريبا كافة المثالب. انه لمما لا يقبل : اولا ، أن ترد الايبستمـــولـــوجيـــا البورجـــوازيـــة الى الايبستمولوجيا الوضعية ، ثانيا ، أن نلقى على ظهرها بأطروحات بالية كثيرا مـــا تخلت عنها بصورة جلية وفى نفس الوقت ، ثالثا ، أن نرتكز على آيبستمولوجيـــات أخرى هى ايضا «بورجـــوازية» لانتقـــاد هـــذه الاطروحات .

ذلك لانه من المؤكد ان السيد باديو يستعيد الايبستمـــولوجـــيين البورجوازيين الذين يحلون له . فلكى ينهى مع كارنـــاب ، كواين وليفى ستراوس ، يستند الى باشلار ، كونجلهم ، جاك لاكـــان . وهـــؤلاء الاخيرون ، حتى اشعار آخر ، ليسوا باقل «بورجوازية» من الثلاثـــة الاولين. فعندمـــا يعارض المؤلف بالمفهوم الخاص بالتجربـــة لباشـــلار وكونجلهم «ايبستمولوجيا النماذج» ، فانه يقيم (فى أحســـن الاحـــوال) خطا فاصلا داخل الايبستمولوجيا البورجوازية نفسها . فهنـــا ، حتى نتكلم كما يفعل ، «امتلاك» ـــ الذى هو زيـــادة على ذلك امتلاك لا يقوم على أســـاس صحيح . فالمعـــايير المستخدمة لا تمتلـــك شيئـــا مـــن الوضوح والترصيع الفظ لبعض النعوت (حتى من وجهة نظر ماركسية) يتـــم من غير دقة نظرية .

اليس بـــاشلار نفسه مذنبا لكونه أعطى فى أيبستمولوجيا النماذج النماذج لا كونجلهـــم ، من جهة ، الا يولى مكـــانة مشرفة للنماذج فى

(23) ـــ لندن ، الطبعة الســـابعة ، 1964 ، ص 392 .

البيولوجيا ؟ بمجرد ما نتخلى عن التهويلات التعسفية ، نلاحظ أن تأويلات السيد باديو تشوه الموقف . فالحدود التي يرسمها وسط المعسكر البورجوازي ما بين الحمر والسود حدود مصطنعة الى اقصى حد . قلة من الايبستمولوجيين المعاصرين ستقبل بتعريف العلوم تبعا للصورة الثنائية : وقائع بدائية من جهة ، نماذج ساقطة من السماء من جهة أخرى . من الذي يتوقف هنا اذن ؟ وفي المقابل ، فالكثرة منهم ستوافق على تصريحات مثل هذه : تمضي عملية تبين التخطيطات الاجرائية ، التي تفصح لنا عنها علوم الطبيعة المتطورة ، في اتجاه مبادلة أكثر تناميا في حجمها ، ما بين شروط البناء الرياضي وشروط التحليل التجريبي »(24). في كل الجهات ، وحتي لدى الانجلو ـ ساكسونيين ولدى المثاليين ، ثم تفنيد الدوغمائية الاختبارية . فسيادة الاختبارية ، التي يحرك شبحها السيد باديو، تنتمي الى الماضي أكثر من انتمائها الي الحاضر . ولا يتأدى عن ذلك أن التأمل الايبستمولوجي ، من الان فصاعدا ، أصبح محايدا من الناحية الايديولوجية . ولكن المشكل الايديولوجي لا يمكن أن يطرح بالاصطلاحات التي يقترحها السيد بادو .

من هم أصحاب البدعة الحقيقيون ؟

ولكي نشدد على تعقيدات ، بل وحتى على مفارقات الايبستمولوجيا المعاصرة ، نشير الى أن الماركسيين الذين يمكن لنا ان نقول عنهم بأنهم «رسميون» أقروا بفكرة النموذج . روجيه جارودى ، مثلا ، صاغ هذا الدفاع : « تتيح فكرة النموذج الاخذ بلحظتين جوهريتين للنظرية الماركسية في المعرفة : لحظة الانعكاس المادية (ضد المثالية الهيجيلية) واللحظ الحركية ، لحظة البناء ، وذلك بابعادها عنا للوهم الدوغمائي الذي يخط هذا النموذج المؤقت مع حقيقة مطلقة ومتناهية» (25). كارناب لا يذهب في حديثه عن النموذج الى هذه الدرجة ، فهو يتحدث عنه اقل من ذلك بكثير . يصرح قائلا ، في نص سبقت الاشارة اليه ، بأن النموذج ليست له «غير قيمة جمالية أو ديداكتيكية ، أو ، في احسن

(24) ـ نويل مولود ، ابنيات ...، ص 159 ، بايو 1968 .
(25) ـ ماركسية القرن العشرين ، ص. 49 .

الاحوال استكشافية» ! هل يتوجب علينا ان نضع ، اذن ، الماركسي ، الى جانب الايبستمولوجيا البورجوازية ، والوضعي الي جانب «الايديولوجيا البروليتارية» ؟ ان الانعراجات واضحة ، والوضعية اكثر تعقيدا مما يترك السيد باديو فهمها .

الضحية الرئيسية للفقرة المعنونة «عن الاستخدام الايديولوجي بكيفية محضة لفكرة النموذج » هو ليفي ستراوس. ومع أن هذا الاخير يمارس علما يمتلك ميزة كونه «انسانيا» وميزة كونه اقل تطورا أيضا فان السيد باديو يشرفه بأن يعتبر نصوصه الميتودولوجية وكأنها تعبير شبه كامل عن الايبستمولوجيا البورجوازية . ان المشكلات التى تطرحها الانتولوجيا (صياغة المفاهيم ، الصياغة الصورية ، الخ) ليست بالتاكيد ، مختلفة بالضرورة عن المشكلات التى تطرحها الميكانيكا الكوانتية ، قبليا ، ولكنها في الممارسة تؤكد نفسها في صور مختلفة ، في سياق مخالف . وفي هذا الاتجاه ، فالسؤال الاولي هو معرفة ما اذا كان السيد باديو يعرف منهجا أرقي لاعادة كتابة **البنيات الاولية للقرابة** (26). ولنفترض أن هذه النقطة تم حلها، فانه سيتوجب ايضا اثبات أن المقاربة المتودولوجية لليفي ستراوس غير امينة لفكر ماركس (الذى ندعى أننا نعارض به ستراوس). لقد تذرع ليفي ستراوس ، فيما يتعلق به ، بنصوص دقيقة لكي يدافع عن العكس (27). وستبقى هناك مشكلة كبيرة أيضا ، وهى أن ليفي ستراوس ، فى النص المعنى ، من الممكن أنه يدافع عن أطروحات أخرى غير تلك التى نعزو اليه :« ان المبدأ الرئيسى هو أن فكرة البنية الاجتماعية لا ترتبط بالواقع الاختبارى ، وانما بالنماذج المبنية وفق هذه الاخيرة »(28). ليس هناك حدين : النموذج ، الواقع الاختبارى ، ولكن ثلاثة : البنية ، النموذج ، الواقع الاختبارى . ومفهوما البنية والنموذج ، كما يقول السيدان سرس وباديو فى نص سبق ذكره ، هما مفهومان متمايزان . وحتى اذا كان ليفي ستراوس على خطأ ، فالحقيقة هي أن تبنى بصورة اكثر وضوحا . ومهما يكن من أمر ، فانها

---

(26) — عنوان لاحد مؤلفات كلود ليفي ستراوس (المترجم).

(27) — فى النص نفسه الذى ينتقده السيد باديو ، الانتروبولوجيا البنيوية ، بلون ، ص ص 369 — 376 .

(28) — نفس المرجع السابق ، ص 305 .

تقدم سندا ضعيفا للغاية للتقديرات الاجمالية التي يحملها السيد باديو اللابستمولوجيا البورجوازية .

وفي معرض الحديث العابر ، لنشر الى أن المعنى «الجيد» لمفهوم النموذج ، بعكس ما يذهب السيد باديو ، هو ما يعترف به الانجلو — ساكسونيون كية .

لينين ، اينشتين والايبستمولوجيا

يأخذ السيد باديو على البورجوازيين ، باستخدامه لمجاز موسيقى ، انهم يقومون بـ «تنويعات لحنية» على الفكرة الرئيسية ، «الاختبارية — الصورية» . آنهم يفترضون «اختلاف الواقع الاختباري والصورة النظرية» . وبعد ذلك ، يلجؤون الى توحيدات تجمع هاتين اللفظتين اللتين لا تكشفان عن الانتاج الحقيقي المعارف . اذا كان هذا يعني أن المفكرين البورجوازيين يهملون بكيفية منهجية ديناميك العمل العلمي ، فان التوكيد غير صحيح . واذا صدقنا لينين شخصيا ، فان وصف ديهم للحركة المستمرة ، ذهابا وايابا ، بين الواقع والقوانين الفزيائية من شأنه ان يشكل «عرضا صحيحا بأتمه للمادية الديالكتيكية اذا ما اكد المؤلف بجزم الواقع الموضوعي بمعزل عن الانسانية »(29) . . . هذا التحفظ الاخير هام جدا ، ولكن ، فيما يخص المشكلة الدقيقة التي نهتم بها ، فان رأى لينين يكذب راى السيد باديو . وأكثر من ذلك ، فانه من المحتمل بكثير أن يسقط لينين مباشرة تحت سوط الانتقادات الموجهة ، الى البورجوازية باسم الماركسية — اللينينية . ذلك لان «اختلاف الواقع الاختباري والصورة النظرية» مسلم به ، من دون ريب ، في النص التالي : «ان «تجربتنا» ومعرفتنا تتكيفان أكثر فأكثر مع المكان والزمان **الموضوعيين** ، وذلك **بعكسهما** دوما بمزيد من الدقة والعمق» (التشديد من عند لينين) . وبعيدا عن ذلك بعض الشيء ، الموضوع المعنى بالامر هو موضوع «واقع معكوس بواسطة النظرية»(30) وهذه «الانعكاسات» تدعو لان لا يلتبس علينا خطأ أردا الايبستمولوجيين . ان الاحكام التي يقول بها الماركسيون — الجدد تبدو أنها ذات حدين .

(29) — المادية والمذهب التجريبي النقدي ، الطبعة المذكورة ، ص 323 .
(30) — نفس المرجع السابق ، ص ص 193 و 325 .

لقد كــان الامر يقتضى لدراسة مفهوم النموذج ، ولو من وجهــة نظر ايديولوجية ، البدء بتعريف وتحليل ، بدقة ، مختلف استخداماته فى العمــل العلمى . وبالطبع ، يمكن لنــا أن نتأسف لكون النمــاذج لا زالت مبعثرة ، ولكون وظائفهــا لا زالت متنوعة أيضــا ، ولكــون العلميين يختلفــون فيمــا بينهم فى تقديراتهم لها . ولكن لا يكفى ثمــة تمييز دوغمــائى لتصفية الوضعة . انه لمن العبث الاعتراض بمرسوم ضد الاستخدامــات المتجذرة ، بعمق ، فى التــاريخ الملموس العلوم .

وبالاضافــة الى ذلك ، لا نبغي الاعتقــاد بأن هذه الاشكال مــن الالغــاءات كفيلة لابعاد ثمة استخــدامــات ايديولوجية ممكنة مجددا . فى استطاعتنــا ان نبين ، بناء على أمثلــة متعددة ، بأن الافــاق هى دومــا قبلة لان تتغير . مثــل اينشتين يقــدم لنــا توضيحا جيــدا على ذلــك .

اذا استخدمنــا المعــايير المقترحــة ، فأينشتــين يبدو وكأنــه ايبستمولوجى بورجوازى ، بمعنى غير مــادى . ومذهبه الايبستمولوجى يعــارض ، فى الواقع ، مذهب السيد باديو . أو لم يكتب فى نص من آخر حياته . «تكون قضية مــا صحيحة صوريا ، اذا كانت مستنبطة داخل نسق منطقى ، تبعــا لقواعد منطقية مسلم بهــا . ويمتلك نسق مــا مضمون حقيقة تبعــا لامكــانية العمل على تنسيقــه ، بصــورة كــاملة ويقينية ، مع كلية التجربة »(31) . انها واحدة من «الروايات المختلفة» النموذجية للايبستمولوجيا البورجوازية ــ ثمة تيه أيديولوجى .

لكن يحدث أن اينشتين كــان يعتبــر من طرف النازيين وكأنه ممثل الــ «فزياء اليهودية» . لقد كتب صحفى ، عام 1938 ، فى مقــال عن الــ «رتباطات العرقية للرياضيات والفزياء» : « يعزى تأثير اليهود على مجرى علوم الطبيعة قبل كل شيء الى موقفهم الخاص المتعلق بالعلاقات الاســاسية القــائمة بين التجربة والنظريــة ، موقف لصــالح هــذه الاخيرة»(32) . أن هذا التهجم يستهدف ، والحق يقال ، ثمة اينشتين كان من دون شك ، عصرئذ ، لا يزال مقتربــا من الوضعيــة ، تحــت

---

(31) ــ اينشتين ، فيلسوف العلم ، نيويورك ، 1957 .

(32) ــ فليب فرانك ، فى كتــابه اينشتين : حياته وعصره (الترجمة الفرنسية ، البان ميشيل ، يذكر هذا النص ونصوصا أخرى أيضا ، . ص ص 368 وما بعدها .

تأثير ماح . ولكن هذا أمر ثانوى برمته ، لانه من خلال «يهودية» العالم، كـــان المرتجى هو النيل من المـــادية . ان نظريـــات اينشتين تتعلق بـــ «نماذج الفكر المادية». لقد كان النازيون اكثر دقة أيضا : «انها لم تكن لتستطيع اطلاقـــا أن تزدهر بهذه الصورة فى مكان آخر الا على ارض الماركسية ». مـــا الاعتقـــاد ؟

ضـــد الاحكـــام المبتســـرة

نرى أن الخلط ، الى مستوى التحليـــل الموضوعي ، هو بلاشك من الكبر مـــا يكفى . فالـــ «تغليف الايديولوجى» غالبـــا ما يعمل فـــى الضبـــاب . ويمكن لنـــا أن ننكر بأن هذه الصبابيـــات هناك يلزمهـــا أن تنحى جـــانبـــا ما امكن . وخير وسيلة للوصول الى ذلك لا تكمن فى تصدير التقسيمـــات الثنـــائية الراديكالية الى قطاعات «تعمل» فيها بصورة رديئة . ينعدم احترام خصوصية بعض الميـــادين ، نتعـــرض اخطر الرغم من سطوة الايديولوجية بدلا من الانتقاص منه . فالشجاعة السياسية لا تقوم على تغليف الفن (البورجوازى) أو العلم (البورجوازى) لبـــاس أحكـــام قـــاسية ، ولكنها تقوم اولا وقبل كل شىء على تحليل ماهيته . واذا كان ماركس قد فكر بعكس هذا لما كان قد اعطى لنفسه مشقة كتابة **رأس المال** . ان توزيع النعوت الشائنة بسخـــاء كبـــير ، يمكن ان يجـــازف بتبديد سلطته القـــائمة . فبوصفنا بسرعـــة كبـــيرة التحليل النفسى ، تلك البيولوجيا أو السبرنطيقا بالـــ «بورجوازية» او «غير ـــ بورجوازية»، نعرض أنفسنا لخيبات أمل لا فائدة منها اطلاقا . وكذلك الشأن بالنسبة الى الايبستمولوجيا .

يؤكد السيد باديو بأن الـــ «نموذج» له معنى شرعى واحد ، وهو يعنى وصفه وكأنه «مفهوم قابل لان يبنى رياضيا من لدن السلطة القادرة على ايجاد التفـــاضل ، والمتعلقة بنسق منطقى ـــ رياضى»(ص. 52). كل تصدير خارج الميدان الخاص بالتجريب الرياضى هو تصديـــر عديم المشروعية»(ص. 58). لقد حولت جهدى أن اقول لماذا هذا التمييز مـــا بين المباح والمحذور قابل للنقـــاش من الناحية التقنية . وفـــى استطاعتنا أيضا ان نميز معانى متعددة لكلمة نموذج ، وهذا مـــا لـــن

يحول دون كشف القناع عن باطنها وخارجها الايديولوجيين ، ولا ينشر، فى وضوح ، استخدامات افضل له .

وبالجملة ، ومع اعطائى كلمـــاتى موازنها الحقيقة ، أعتقـــد ان هذا الكتاب ، الموجه عن قصد للعلميين ، هو أكثر دنوا من كتاب التعليم الدينـــى الثـــابت منه الى البحث النظرى الصلب . فهو يحتوى على كثير من التبسيطـــات ، والاغفـــالات ، والانزلاقـــات ، ومن التمييزات التعسفية. من الممكن ، ومن المرغوب فيه دراسة أنتاج المعارف بالاستناد الى مـــاركس ، من المفيد القيـــام بتنحية الاوهام جانبا . ولكن لكـــى تضرب بقوة يلزم ان تسدد بدقة محكمة .

الاهتمامات الاساسية للرواية المغربية

الطالـــع الحداوى

فــــرش :

يعتبر الابداع الروائي فى العالم العربي ، من الاشكال التعبيريــة التي تحاول اساس الواقع والتناقضات المكونة لبنيــة كل قطــر على حــدة . ولهذا فالروائى العربي يحـــاول قــدر المستطاع ان يقتنــص الفرص الملائمة والدلالات العامة نيعــكس تجاربه ومعاناته الذاتيـــة التى لا تنفصل عن اساسها المــادى / الموضوعـــي .

ومن ثم كانت الكتابـــة عند الروائيين الجادين عملية نضالية على المســتوى الفكرى ، يطرح من خلالها الكاتب/المبدع المشاكل الثقافيــة والسياسية فى اطار مسار يتخذ ابعـــاده المعرسة والنقدية انطلاقا مــن الصراع الدائر على مستوى كل قطر من الخليج الى المحيــط .واذا كانت الروايـــة كشكــل ايديولوجي/ابداعـــي ، ولدته الظروف الاقتصاديــة والتحولات السياسية والاجتماعية التى عرفتها اوربـــا فى فترة محــددة تاريخيـــا ، وهى صعود الطبقة البورجوازية التى اعلنت القطيعـــــة التامة مع الاقطاع الفيودالي وقيمـــه الثابتة وفكـــره المتجاوز : فانها فى المجتمع العربى تحاول ان تكون شاهـــد اثبات ونفى . الاثبات يتجلي فى

عناصر الرفض والتغيير والتطور الذى يخضع له المجتمع والحياة . والنفي يتجلى فى اقتلاع جذور عناصر الثبات والشلل والقيم السائدة .

وهذه الولادة للرواية لم تكتس شرعية الجود فحسب بل وحتميته ايضا بحكم الظروف التاريخية التى جاءت بهذ التحولات المستجدة . فكانت تشكل «رؤية حياتية معينة» (1) الى العالم والاشياء .

والرواية المغربية هي خاضعة لنفس السياق التاريخي العالم العربي بحكم الشروط الموضوعية التى تحددها الفترة التاريخية : تشييد الدولة الوطنية الديمقراطية وبناء ثقافة انسانية تستوعب المكونات الوطنية/الشعبية والعالمية .

وهذا الطرح لا يتحقق فى نظرنا الا بالتحام المثمين لهموم الجماهير المغربية والتعبير شكلا ومضمونا عن تطلعاتها وآمالها التى اجهضت بعد الاستقلال المشروط .

الا ان المتتبع لسير الانتاج الروائي فى المغرب يلاحظ الكمية المحدودة للروايات المنشورة ، بحيث كل واحد منهم لا يتعدى رواية أو روايتين على اقل تقدير . وهذا الضعف الكمي صاحبه عامل آخر وهو يطرح فى صيغة تساؤل : كيفية تعامل الكتاب المغاربة مع التاريخ الثري لبلادنا ، واتخاذ الكتابة اداة وعى فعالة لتحريك البنيات الذهنية التى تعودت على القيم الثابتة والمقاييس المقننة .

وهذا التعامل مع المضامين المستمدة من كيانتنا الذاتى والقومى هو الذى سنحاول تبيانه فى هذا البحث المتواضع .

1 ـ البطل والصراع الطبقى داخل الرواية المغربية :

كانت اول رواية مغربية ـ ولو بالمعني النسبي ـ ظهرت ، فى شكل سيرة ذاتية وهي «فى الطفولة» لعبد المجيد بن جلون ، واذا كانت الترجمة الذاتية تعرف كأنها سيرة انسان يسطرها بنفسه ، فانها الى جانب ذلك تنطوى على الحركة والامتداد الزمنى . فعبد المجيد ، بحكم انتمائه الي البورجوازية الوطنية (ذهب على نفقاتها

(1) ـ الرواية المغربية . عبد الكبير الخطيبى . ترجمة م. برادة. منشورات المركز الجامعى .

الي القاهــرة) حاول ان يعبر عن هذا المكسب المادى ، بتلك الرومانسية الوطنيـــة فى روايته ، مقدمـــا لنـــا تلك المعادلة الضيقـــة الانق بيـــن الغرب المصنـــع (مانشستر) والمغرب المتخلف (فاس) . فكان مـــن الطبيعي ان يسقـــط فى تلك التعميمات الضبابية التي لا تتوخى تشريـــح الواقع قصـــد بنائه «شعرت بيأس رهيب يتملكنى ، وكانت عينـــى مثبتتين فى اللهـــب المضطرم الراقص امامي ، وخيـــل الى أن السنـــة تتطاول لتلتهمنـــي ، وكان فكـــرى مركزا فى النار حتـــي انى احـــس بروحـــي تضـــرم بين السنتهـــا» (ص 12) (2) .

فاذا كان عبـــد المجيـــد بن جلون فى سيرته ، عبر عن ذلـــك الاصطـــدام الذى وقع بين الفئة المثقفة والاستعمار الاجنبي ، فصـــارت تبحث عن/فى «ذاتهـــا» كرد فعل سلبى ضد مصالحها ووجودها «لـــم يبق من الشعلـــة الوهاجة سوى ذبالة» (ص 172) . هذا البحث عـــن «الزمن الضائـــع» الذى افرزته الظروف السياسية ــ الاجتماعية لتلك الفتـــرة، هو الذى حال دون الرواية فى بيان المحركات الفاعلة لواقـــع الحـــال آنـــذاك ، فوقعت فى ذلك الوصف الاثنوغرافى» ، حيث تسجيل الحياة اليوميـــة من خلال التقاليـــد والعادات كما اتخذ عبد المجيد بـــن جلون طفولته تعلـــة للحديث عن بعض الاحداث السياسية المهمـــة (الحركـــة الوطنيـــة) .

ان هذا الوعى البورجوازى والرجوع الى الماضي (رجعة سكونيـــة بطبيعة الحـــال) نجده يتعمق عند عبد الكريم غـــلاب ، ليصبح تنظيرا واعيا يخـــدم طبقة معينة (طبقته هـــو) . فقد ركز غلاب اهتمامه علـــى استغلال مرحلة حساسة من تاريخنا الوطنى : وهى مرحلة الحركـــة الوطنية ليبلور فى انتاجاتـــه الروائية (سبعة ابـــواب ، دفنا الماضى ، المعلـــم على) نظرته الى الصـــراع الدائـــر بين الطبقات المتواجدة داخل المجتمـــع المغربى . وغلاب لا يمكن نتهمه الا اذا سلمنـــا بأنه يكتـــب من موقف ــ موقع «البورجوازيـــة الوطنية» (عضو هام فى حزب الاستقلال) التى عجلت ببرامجها السياسية فى ذلك الاستقلال السياسي وعبـــرت عن آرائها من خلال صحيفتها اليوميـــة (العلم) . هذه الطبقـــة التـــى زجت بمثقفيهـــا وفنانيهـــا (كل طبقة تخلق ايديولوجيتها الخاصة بهـــا)

---

(2) ــ فى الطفـــولة : عبد المجيـــد بن جلون ، مطبعة الاندلس ــ الدار البيضاء .

الطمس/تمويه المكاسب المادية ــ النضالات المستمره التى خاضتها الجماهير الشعبية ايام/بعد الاستقلال المشروط .

واذا كان غلاب يحاول ان يوجه القارىء منذ البداية الى ان روايته «دفنا الماضي» هى «رواية ثورية تستمد ثورتها من ابطالها الثوريين» (المقدمة) . فان هذه «الثورة» ــ بالمعنى البورجوازى ــ يجب ان تفهم فى/داخل الحد الذى سطرناه سابقا ، لان غلاب فى روايته اذكى وامهر من ان يقول ذلك مباشرة ويقلب فى وضوح ، ان هذا الكلام لا نلقيه على عواهنه بل تقرؤه فوق/تحت سطور رواية غلاب .

فأحداث «دفنا الماضي» تدور فى فاس (كباقى انتاجاته الروائية) ــ لاحظ كيف يتم هذا الاستغلال للجانب الذاتى ــ وهذا المكان يلعب دوره الكبير ابيرز هذه الرؤى المهمة .

1 ــ التأكيد على الجانب الحضارى للمدينة .
2 ــ سبق مدينة فاس الى المظاهرات الشعبية .
3 ــ بث افكار غلاب الايديولوجية .

وسوف لا نتيه داخل الرواية . وانما سنعتمد على نص/خطاب منها يعكس كل ما قلنا . هذا النص مأخوذ من الصفحة 239 ، يقول غلاب «كانت مدينة فاس قد انتعشت فيها الآمال بعد ان عاد معظم ابنائها من المنامى والسجون . وكانت الحياة تسير سيرها الوئيد متواضعة رضية بتواضعها ، متنعمة بغير اسراف ولا بطر ، جاهدة من اجل لقمة خبز . فى غير شره ولا تكالب ، كانت تعيش فى شبه اكتفاء ذاتى بافكارها وآمالها وطموحها ، فهى اذا شغلت بفكرة وطنية لا تكاد تعبر بهذه الفكرة حدودها ، ومن تم كان ما يشغل العالم من صراع لا يكاد ينفذ اليها ، لان طبيعة الاكتفاء الذاتى حولها الى حصن منيع حتى عن الافكار التى تتسرب مع الضوء والشمس والاثير . وهي بهذا الاكتفاء رضية كشعر ينقص . ولكن رضاها كان محببا الى النفوس لانه يحمل معنى الغبطة والانطلاق» .

ان غلاب فى هذا النص /الوثيقة/ التنظير يقدم الدليل المذهبى لحزب الاستقلال ؛ بقيادة البورجوازية الوطنية التى كان ابناؤها قبل

الاستقلال فى انفصـــام دائـــم بين مصالحهم الانانية ومصالح الشعب المريضـــة «شيء يتجاوب مع نفسى ، هناك انفصال فى عالمى هذا . انفصـــال كامل بين ذاتـــى بكل مركباتها وبين الواقع فى الناس من حولى يسيرون فى الشـــارع العريض الطويل» (ص 196) (3) .

هذا الوعي/الاعتراف بتعارض المصالح هو ما جعل غلاب يتخذ من الروايـــة/التاريخ اداة لتمريـــر أفكار طبقته الهجينة علي اعتبـــار ان «الاشكال الفنيـــة ليست مجرد اشكال نابعـــة من الوعى الســـــردى فحسب ، وانما هي ايضا تعبر عن نظـــرة الى العالم» كما يقول ارنولد هـــاوس . وهكذا نستطيع بكل سهولـــة ويســـر أن نستشف هـــذه «الرؤيـــة» فى هذا النـــص الادبي فى المحـــاور التاليـــة :

التعادلية (فى غير اسراف ولا بطـــر) التأكيد علي الاسلام وضـــرب كل الخزعبلات الخارجية (حصن منيع حتى عن الافكـــار . . .) اعطـــاء الاوليـــة لطابع الادخار والكنـــز (الاكتفاء الذاتى) وجمع المال ، علـــى اعتبـــار ان له قيمة فـــوق قيمة العمل ، التطلع الى المناصب الحساسة واستغلال خيرات البـــلاد على حساب الجماهير الكادحة وهو ما عبـــر عنه غلاب بالتعارض بين : الرضي/النقص ، الغبطة/الانطلاق . .

وغلاب لا يقف عند هذا الحد لتمويه الوقائع ، ومعالم النضال . وانمـــا يتجاوز ذلك الاسلوب الصحفى والسرد التقليدى الذى طغـــى على «دفنـــا الماضي» من الناحية التقنية (الحكاية ، الزمن الواحـــد المسلسل ، الراوى التقليدى ، التعليقات المباشرة . . .) والوصـــــف الخارجى للحياة اليومية المغربية فى فتـــرة هامة من تاريخ المغرب ، بـــل استطـــاع ان يتحـــرك بابطالـــه/شخوصه من المكان (فاس) الى الزمان (الطبقـــة الكادحـــة) كما هو حال «مارسيل» عند بروست . ومن هنـــا دخل غلاب بـــ «المعلم علي» (4) ليؤكـــد هذه المرة على جانب مـــن فكريتـــه داخل/فى مرحلة تاريخية معينة (فترة اشتداد الكفاحـــــات العماليـــة ــ سياسة الخبز وما نتج عنها . . .) فطمح فى هذه الروايـــة

(3) ــ سبعـــة أبـــواب ــ دار المعـــارف ــ مصر 1965 .
(4) ــ المعلم على . عبد الكريم غلاب. منشورات المكتب التجارى للطباعة والنشـــر والتوزيع. بيـــروت 1971 .

تقديم الوجه العمالي لمدينة (فاس) من خلال منظور قومي (الرؤية). وهذه الرواية تقوم علي بنيتين اثنتين :

الاولى : شخصية المعلم على ،
الثانية : شخصية عبد العزيز .

ومهما يتكون تركيب الرؤية الى العالم/الواقع عند غلاب ، هذه الرؤية التي يوظفها الكاتب في افق ايديولوجي — طبقي ، والعلاقة الازدواجية بين المعني الفردى والمعنى التاريخي . ولهذا تتخذ الرواية تكتيكا محددا : الاطروحة — النقيض — التركيب .

الاطروحة : تتركز حول «المعلم علي» وكفاحاته الدؤوبة من اجل الحصول على لقمة العيش وما قاساه خلال ذلك من مصاعب ومشاق (من المطحنة الى المدبغة) «انهض فقد يطردك المعلم اذا تاخرت مرة ...» (ص 6) .

النقيض : الاستغلال والكفاح ضده «مصنع الجلود الطيبة ليستغلها الاغنياء» (ص 124) ، «أصحيح اننا لو اتحدنا لما استطاع المعلم عبد القادر ان يطردني» (ص 126) .

التركيب : تأطير الحركة العمالية داخل النقابة وجلاء الاستعمار الاجنبي فى قول الممثل الفرنسي فى ختام الروايه «ان لنا ان ندخل» .

يتجلي لنا من هذا التحليل المبسط ان غلاب يتجاوز الاتنوغرافيا الى التفسير التاريخي ، فيحاول — بل فعل ذلك — تأجيل الصراع الطبقي من اجل الصراع الوطني ضمن مشروع طبقته الاصلاحيه . فى حين «ان النضال الوطني هو نضال طبقي» (5) وان التشبث بتفوق النضال الطبقي للجماهير الكادحة وفى مقدمتها البروليتاريا ، وتوجيهها ضمن نظرة طبقية/حزبية (عبد العزيز مناضل حزب الاستقلال) ووصاية فوقية (تتبع عبد العزيز اخبار العمال المسجونين ، فيبقى استخدام التاريخ هنا كموقف طبقي خاطيء من الاساس ، لان الكفاحات العمالية المغربية تكذب ذلك .

(5) — نويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، انجلز ، بالفرنسية المنشورات الاجتماعية . باريس 1971.

2 — تموضــع المثقــف والروايــة المغربيــة ،

ب — الغــرب وبنيــة الســرد ،

اذا كان «تاريــخ الادب المغربي المكتوب بالعربية يشكل جزءا من تاريخ الحركــة الوطنية» (6) ، فاننا نجد هذا الموضوع — التاريــخ/الماضي الذي يجــد استقلاله النسبي في اغلب انتاجــات غلا بومن حد حــدوده ، في تداخل عند الروائيين المغاربــة ، بل يكاد يطفو على السطح أمام الاعتبــارات الذاتيــة ، وتموضع المثقف داخل البنية العامة العالم الروائــي التخيلــي . من هنا سنجد قسمــات ذلك البطل الاشكالــي الذي تحــدث عنه كل من لوكــاش ولوسيان غولدمان .. هذا البطل . يعيش في عالم مأزوم تنخر قواه قوافل البطش من كل جانب ، فيجــد نفسه مهزوزا . ومن هنا تطــرح اشكاليــة ايجابية أو عدم ايجابيــة البطل الروائي ، بمعني آخــر ، صمرية المبــدع الروائي في التعامل مع شخوصه/أبطالــه داخل بنيــة المجتمع بكل مستوياتها على اعتبار «ان الشكل التخيلــي (الروائي) يبــدو لنا كنقــل للحياة اليوميــة علــى المستوى الادبــي في المجتمع الانانــي/الفردي . الذي تسود فيــه علاقــات الانتــاج من اجل الســوق» (7) . و في هذا الاطار سيحــاول عدد من الكتاب المغاربة خرق هذا الجدار الحصين ، بهذا القدر او ذاك من المسؤولية والوعي ، وبهذا الالتحام او ذاك ، لفرض علاقة حميمة مع الواقع المعيش للوصول الى «ترانسدنتالية عمودية» (لوكاش) .

لكن في الغالب — وكما سنري — لم تصل هذه الانتاجات الــى التصدى للعلاقات المادية التي تشوه طبيعة البشر وتدمر ما لديهم من تشكل داخل الخارطة الجيو — السياسية العربية المؤشر/البديــــل للاوضاع القائمة ، وهي بهذا البعــد التاريخي السياسي الذى اكتسبته الايمان في القدرة علي أن يقيموا بعض الانسجام في متاهة الوجود وفوضاه.

فابتداء من «جيــل الظمأ» للحبابي الى آخر رواية ظهرت بالمغرب لعبد الله العــروى «اليتيــم» (8) سنطرح مشكلة المثقــف من جهــة.

---

(6) — الروايــة المغربية . عبد الكبير الخطيبي. ترجمة محمد برادة . المركز الجامعي للبحث العلمي . ص 29.

(7) Goldman (L.) Pour une sociologie du roman - idées - Gallimard p. 36

(8) — انظر راينــا حول هذا النص الروائي في عدد «اقــلام» رقم 3، تحت عنوان البنيــات الاساسية لــرواية «اليتيــم». (عدد 3، 1980).

والعلاقـة بين الانـا/نحن والغرب/هم ، بشكل يسترعى انتبـاه القـارىء والناقـد معـا .

فاذا كانت المثاقفـة فى الرواية المغربية قد وضعت الغرب موضع التساؤل بكيفيـة مباشرة ، فانها لم تفعل ذلك، الا انها احدثت بين الغرب (الاستعمـار قديما) أصبـح يشكل بنية من بنيات المجتمع/الفرد. وان وصـف الحيـاة اليوميـة مضافا اليها «الآخر» يمكن الروائى من اقتلاع مفهـوم صورة الاستلاب التي ترسبت في دهنية الشعـوب المستعمـرة ماضويـا/حاليـا .

وأول روايـة على صعيد المغرب العربي ، عبرت عن هذه المثاقفة هى «جولة حول حانـات البحر الابيض المتوسط» (9). والدوعاجى فى هذه الروايـة يتصور الغـرب امرأة ، ويتخذها وسيلة للتعبير عن شهواته الذاتيـة وخيبته الممزوجة بالسخرية (10). ومن ثم أصبح الغرب يشكل موضوعا قائما بذاته ، لكن معالجته عند أغلب الروائيين العـرب (ومنهم المغاربـة) كانت تتم بطريقة سطحية تقريبـا ، لم تحاول الوصول الى الآليـات (الميكانيزمات) التي تسير القوانين الداخلية لذلك المجتمـع (الغـرب) وربط حديث يومي مع قواه الاكثر تقدمية وفى طليعتها الطبقة العاملة المتضررة من فائض القيمة وعلاقات الانتاج السائدة . وتوفيـق الحكيم ، الذى بـرز فى المسرح والرواية يقـف برهانا ساطعـا على ما نقـول . ففى «عصفـور من الشرق» (11) يعكس ذلك الاحتـرام الثقافي ــ الاجتماعي الذى يكنه الحكيم للغـرب ، ويذيب الصراعـات المجتمعية والطبقية بين الغرب والشرق فى هذا الاطار المفهومى القائم :

الشـرق = روحـانيـة .

الغـرب = ماديـة (12) .

انهـا معادلة ساذجـة بدون شك ، تكرس التباين الكائن بطريقة فكريـة وايديولوجيـة فوضويـة .

---

(9) ــ «جولة حول حانات ...» الدوعاجى . الشركة القومية للنشر والتوزيـع . تـونس 1962 .

(10) ــ أنظـر «الرواية المغربية» مرجع مذكور سابقا ص 76.

(11) ــ عصفور من الشرق . توفيق الحكيم . سلسلة اقرأ. 389. دار المعارف .

(12) ــ هذه المعـادلة لا زالت تتكرر وتردد على السنـة بعض الروائيين والشعراء. وخـاصة الشـاعر أحمد سعيد «أدونيس» خلال محاضرته الاخيرة التى القاها بمدرج كلية الاداب بالربـاط حول مفهوم «الحداثة والمجتمع العربى» .

وفى المقابل من ذلك ، فان الطيب صالح فى روايته «موسم الهجرة الى الشمال» ينظر الى الغرب من زاوية الانسان المستعمر ، ويزكى دنث المهموم الذى ناضل من اجل جماعة من الامارقة وعلى راسهم البير ميمى فى كتابه المهم «الانسان المضطهد» . فالغرب فى «موسم الهجرة» يتحول الى بنية قائمة ، اساسها العنف فى الحياة اليومية والعلاقة القائمة على المثاقفة (من خلال البطل مصطفى سعيد) وبهذا تصبح الادانة اداة عملية بدل السخرية عند الدوعاجي فى «جولته» .

اما بالنسبة للرواية المغربية ، فيجب التنبيه بادىء ذى بدء ان اشكالية الغرب/المثاقفة ، طرحت فى تماس بموضوع المثقف داخل المجتمع المغربي . وبهذا يتخذ الغرب بعدا مزدوجا . فهو من جهة يعنى العدم والانعتاق، ومن جهة ثانية، اداة للخروج من شروط التخلف.

ف «جيل الظمأ» و «اكسير الحياة» لمحمد عزيز الحبابي ، «والمرأة والوردة» لمحمد زفزاف و «الغربة» للعروى ، تحاول ان تطرح هذه المسألة على بساط البحث ، من خلال شخوص روائية ، وسرد حكائي يتغير من هذا الكاتب الى ذاك .

فالحبابي فى «جيل الظمأ» يقدم «ادريس» الحاصل لدكتوراه من جامعة السوربون والماجستير من القاهرة منذ البداية كشخصية اشكالية «لقد رجع الى المغرب منذ ستة شهور وما زال حتى الان فى دنيا من الحيرة والغموض لا يجد سبيلا الى الاختيار» (ص 13). وهذا البطل/ادريس يلتحم مع موضوع الرواية (نقد المثقفين) ويهتم بتحديد موقفه من «أولئك الذين يتقفزون الى المضمار فجأة» (ص 106) لكن ارتفاع وعى ادريس (التخمة الثقافية) عن الواقع (التجربة هى المحك) — لينين — يضع الرواية فى مأزق حرج : من السابق الوعى أم الواقع ؟ والجواب حسب البطل (المؤلف هنا خاصة) جاهز : هو ان الفكر سابق على الواقع وخالق له ، وهذه الفكرة مثالية ، دحضتها التحولات العلمية والتطورات التاريخية للمعرفة . لكن الحبابى يضرب بكل هذا عرض الحائط ، ويضخم دور المثقف المثالي (ادريس) الذى نهل من ثقافة الغرب المثالية — الطبقية ، كانعكاس للتطور التاريخى الراسمالية فى آخر مراحلها الاحتكارية «اريد ان أوقف عزمي وجهودى على تقدم امتى وتطوير بيئتي» (ص 10).

فالكاتب يعطي اهمية لهمومه الشخصية ويحيطها بهالة من القداسة فيجعل منها مشكلة الوطن . ولو نريث الحبابي لوصل الى ان مثل هذا الفكر الذي يدعو له سواء فى ابداعاته الروائية — اذا صح تسميتها بذاك — (جيل الظمأ — اكسير الحياة — الاول الشروق بالفرنسية) او فى تنظيراته الفكرية والفلسفية : من المنغلق الى المفتوح — حرية أم تحرر .. ما هو الا شطحات ذهنية / اسقفية تعلو عن اساسها المادي التاريخي ، وهو ظروف الاستغلال والحيف الاجتماعي. ان المثقف فى مثل هذه الظروف يكون امام اختيارين لا ثالث لهما :

— اما تكريس الواقع المعيشي/الثقافي الكاتب .

— واما النضال المستميت على الواجهتين معا (الاقتصادية — المعرفية) .

وادريس اختار الحل الاول عن طواعية وقناعة فكرية ، فهو قد رجع من اوربا «منتفخا» بالافكار النيرة والحلول الجاهزة . فاصطدم بواقع مر حيث بدا له كل شيء غامضا» كما كان عليه الا ان يقرر بأنه «يجب على ان انظر الى ذاتي من منظار الواقع المجرد بمنظار الحقيقة العارية ، بعيدا عن الكذب المقيت والمجاملات مع الذات» . فالحوار الذي يقيمه ادريس مع نفسه/أناه ، ومع أبطال الرواية الآخرين : عظيم ، فاطمة ، عزيزة ، يبدو حوارا تنظيريا وهامشيا لا يؤدي الى حل سلمي لواقع الحال والمتطلبات المفروضة على فترة الحماية/الاستقلال (وهي التي تنوي الرواية معالجتها) فما هو تاريخي يختلط هنا بالواقعي ، وهذا الاخير ، بالنظري ، لتعكس هذه النظرة القاصرة/المثالية على فكر ابطال البورجوازي ويكون بالتالي فى حاجة ماسة الى «تربية ثقافية» (ماوتسي تونغ) تجلو ذلك الضباب الذي خيم على عينيه ، وذلك المفكر الذي تشعش وفرخ . فكانت له سلبياته الخفية/الظاهرة فى واقع تبحث فيه الطبقات المستغلة/المستعمرة عن مكان لها تحت الشمس .

نتكون الشخصانية التي يحملها ادريس «تكريسا لاستمرارية الاستغلال وامتثالا لآفاق السيطرة» (13) . المثقف عند الحبابي ، هو

(13) — المصطلح المشترك . ادريس الناقوري . دار النشر المغربية . ص 100 .

الذى يجلس فى مكتبه ، بين اربعة جدران ، يقضي سحابة يومه فى المكالمات الهاتفية والعلاقات الشبقية (فاطمة كاتبته) لطرح ونقاش المسائل الحساسة (الثقافة — الوعي) للوصول الى حل مثالي تجريدي. ينزل من البرج العاجي على الآخرين ، ويصل بعد مخاض عسير الى اتخاذ قرار : مسايرة عالم اليوم ، والانضمام الى الجيل الجديد : عظيم ، فاطمة ، لا جيل بعد الحربين» (ص 223) .

لكن هذا الانضمام (المسايرة بتعبيره) فى عين الحبابى يكون على المستوى الثقافي العلوى المحض ، والتبشير «بشخصانيته» التى تعتنى بالوجود عبر ثلاث اعمدة العالم — الآخرون — الله والايمان بالانسان وحريته المجردة عن ضرورتها وحدودها المادية الحيوية . فى حين ان «الانسان اسطورة الايديولوجية البورجوازية . والماركسية اللينينية لا يمكن ان تنطلق من الانسان . ولكنها تنطلق من فترة اجتماعية معطاة اقتصاديا» (14) .

واذا كان المضمون والشكل يكونان ثنائية لا يرقى الانفصال اليها، لكل عمل فني جاد يطمح الى التعبير والحوار وبلورة رؤية مستقبلية واعية ، فان الحبابى لم يصل الى ذلك ، لان المضمون الفكرى لروايته انعكس علي شكلها ، فكان انسياق الكاتب وراء الفقرات المنولوجية والحوارية ، ان اسقطه فى التقريرية الفجة التى عطلت «المجرى الطبيعي للاحداث» (15) .

علاوة على ذلك الطابع البوليسي والتدخلات الفجائية التي زادت فى اندهاش البطل وتذبذبه (وان كان متذبذبا منذ البدء) .

و «اكسير الحياة» لم تخرج عن هذا الاطار الفكرى لفلسفة الحبابي ، فهى وان كانت تعالج موضوعا حساسا (العلم) فى بلد يعاني التخلف والنهب ويبحث عن لقمة العيش ، فلم تزد ان ساهمت فى هذه الوضعية عبر بنياتها الروائية . وخاصة من خلال : ادريس وحميد .

ادريس يبدو مترددا ازاء هذا الاكتشاف الجديد (الاكسير) فهو فى رأيه سيخلصه من تلك الحالة الاجتماعية التي يعيشها فى الداخل

---

(14) — لويس التوسير : رد على جون لويس ، ماسبيرو . 1973 .
(15) — فن القصة فى المغرب . (1914 — 1966) احمد اليابورى . رسالة الدبلوم الدراسات العليا .

والخارج يقول لابنــه «اسكت ، يها الاجلف ، احيا بعد مرت المــوت لاخلد فى آلام الفقــر والحرمان ، وبنفس الحرفة ، مع المسامير والخشب والاوساخ ؟ (...) الغلبة آله مقدم الحى يستغلنى ، وحلبته يسخرنى لحاجاتــه ..» .

فادريس دلالة ذلك الانسان البسيط العادى ، يحترف مهنة التجارة، وكل حــادث خارجي (الاختراع هنا) يجد له تأثيرا على بنيته الذهنية/ الفكريــة التى تشبعت لمتولوجيا اسلامية — غيبية .

حميد : الذى هتك حجب الصمود والبنيات القارة (بدخوله الــى التعليم) يبــدو منشغلا بالبحث عن قيم أصيلة فى عالم مهترى — منحط (الوكاش) ، فهو رمز للمعرفة والانفتاح والعقلانية ، فهم العالم المــادى عبر دراسته وبذلك خرج على الاعتقــاد السائد (اتبع حرفة بــــوك أولا هلكسوك) .

يقول مقارنا نفسه بزميلته ابنــة الحاج الرحالى (أنا طالب مثلها ، بل متقــدم عليها ، ثم اني غير مسؤول عن الظروف ...) انه مثال ذلك المثقــف الذى ظن انه بمعرفته تلك قد تخلص من الظروف المتواجــدة والعلاقات المادية التي تشل كاهل أبيه «ادريــس» .

وعبر هذه البنيات (واخرى فى الرواية) يحاول الحبابي ان يقــدم لنا مفهومه حول الوقائع الموجودة والتى تلخصها الصفحة 81 من خلال التقابــلات : الموت/الحياة : الغنى/الفقر «أصبح تصرف الناس غريبا وكأنهم اصبحوا يعبدون رغبة جنونية افقدتهم الوعي ، فاستبدلوا بحصافة العقل والرشــد هدفا يلهيهم عن الحياة الحقيقيــة ويعودهم عنهــا . فهاهم ينساقون مع رغبة الخلود التي زرعت التوتر ، واحرقت العلاقات والقيم والعواطف ، تقززت كل النفــوس الطيبــة من هذه الفوضى ، فالقــوم الذين ظلموا يعرفون الواقع واقعا ، ولا يحترزون ، ويعرفون الخير خيــرا ولا يفعلون ، فلو احترموا النظــام والاخلاق لما وقعنــا فى المحظــور» .

ان البنيــة العميقة لهذا النص تــدل دلالة واضحة على موقــف السارد من الصــراع الطبقى فى بــلاده . فالانسان المغربي يجب ان يقبل «الواقع لانه واقــع» وان «عدم احترام النظام والاخلاق» هو الذى

«أوقعنا فى المحظور» . نظرة سكونية/استعلائية الى النضالات والمكاسب التى حققها الشعب المغربي فى السنوات التي سبقت صدور الرواية (وما بعد كذلك) .

ويظهر انا كذلك عبر البنية السطحية : العلاقات بين المفردات ــ الكلمات ــ (القيم ــ الخلود ــ العقل) ان الدبابى فى «روايته» (أكسير الحياة) يحاول تكييف ثقافته الغربية مع جانب من الواقع المغربي التيولوجي . وهذا له دلالته خصوصا اذا رجعنا الى تلك المحاضرة التى القاها فى الملتقى الثامن للفكر الاسلامي بالجزائر حول «دور المفكر اليوم وعلى مر العصور فى امته واتجاه الانسانية فى كل تقدميا الساعة وآفاق المستقبل» (1974/3/27) .

لاحظ ان عنوان المحاضرة يلخص مضمونها كما يدل على ان الحبابى غير قادر علي التحكم فى التركيب اللغوى للعربية ، رغم انه يحاول فى «محاضراته» التي نشرها مؤخرا بالعلم الثقافي ان يعرف موضع اللغة العربية بين الجمود والتطور .

اذا كانت الشخصيات شرايين دموية تحقن بوعي شقي ، او «حمى بيضاء» (الخطيبى كتاب له بنفس العنوان ، بالفرنسية) فهى تدخل مباشرة فى هذا المناخ ، حيث يكون الضغط الاجتماعى مناقضا للانا/الذات . ومن ثم تحس هذه «الانا» بالاغتراب الاجتماعى يكتنفها فلا تلبث ان تتحول الي «اغتراب وجود» . فالروائى يحاول أن يعرف جانبا من واقعه الرث . مقاسما ــ قدر المستطاع ؛ الكبت الاجتماعي والسياسي ليفرز مواد هى بالنسبة اليه عوامل تخلف مجتمعه وبالتالى حافزا ذاتيا/اجتماعيا لهمومه الشخصية .. وهذا بالفعل ما جعل تولستوى يقوم بذاك النقد العلنى/الخفي ، الذكى ، حيث اشتد النقاش حول السير مع/ضد التحولات التى حبلت بها روسيا فى عهد القيصرية . ومثل هذا التحول يتمطط عندنا فى المغرب فى العقد السادس ، حيث اشتدت الصراعات الداخلية التي تمثلت فى انتفاضة الجماهير بالدار البيضاء عام 65 والاسلوب اللاانسانى الذى عوملت به هى والطلائع المثقفة . وتلاحم هذا الواقع مع الهزيمة الحزيرانية عام 67 ، فالتحمت الصورة بكل طياتها لتعمق ذلك الاحساس بمأساة الانسان العربي وتشريطه الاجتماعى داخل الخارطة

السياسية والاجتماعية . بعد هذا بقليل امسك محمد زفزاف القلم والقرطاس ليقول : «سوز احبك . واحب الدانمارك . وانتظر ان تأتي لتنقذيني» (ص 84) .

ان رواية «المرأة والوردة» لا يمكن ان تفهم الا داخل الخصوصية السوسيو — سياسية التي كانت ناشرة مظلتها وقت صدور الرواية (1970) . وهذا لا يعني ان الانتاج الادبي هو انعكاس آلي لواقع معطى ، وانما يمكن في مرحلة من مراحل تطور المجتمع «أن تسبق الثقافة الاساس المادي/الاقتصادي لهذا المجتمع ، وتعمل على تغييره وتقوده نحو هذا التغيير» (16) وهذا لا يعني ان رواية «المرأة والوردة» قد فعلت هذا ، وانما ستكتفي بالوقوف عند هذا النص من الزاوية التي تتوخاها هذه الدراسة .

القراءة الاولى لهذا النص الروائي لا تكفي ان نقول بأن زفزاف يتحدث عن اقامة بطل في شاطيء اسباني قريب جدا من بلاده ، فيناقش مسألة المحرمات والجنس ، ويحلم بأن يصبح صاحب بار ومهربا للحشيش ، ومن خلال ذلك يتامل وضعيته . انها اكثر من ذلك . تحاول ان تطرح العلاقات الاجتماعية داخل الوطن من جهة . وعلاقة هذا الوطن مع الآخر — بتعبير العروي — من جهة ثانية . وتصادم هذه العلاقات هو الذي ولد تلك الحالة النفسية للبطل عند زفزاف . فادى الي ان يكون الموضوع السياسي معكوسا على أنه الازمات الذاتية (في بعدها الانطواوجي) للروائي ومعاناته المشكلات الوجودية والميتافيزيقية والفردية . وهذا ما يعبر عنه زفزاف في ارصفة وجدران» : «ان العالم يبدو لي في بعض الاحيان مهترئا ، جد مهترىء ، واشعر بدخان زاكم يثبت في صدري، وينطلق الى خياشيمي ببرود..» (ص 9) .

من هنا استمر البطل محبطا سياسيا ، يعاني من «الاستلاب» السياسي ، ومحكوما بواقع قسري ، مشحون بالقهر الاجتماعي ، وقد جسد موقفه بأشكال مختلفة : الجنس كتعويض عن الخيبة ذات الطابع السياسي (بطل المراة والمرأة) والبحث عن القيم الاصيلة والتوازن (قاسم : الطيبون) .

(16) — مقدمة في نظرية الادب . عبد المنعم تليمة . دار الثقافة للطباعة والنشر .

واذا كان المجتمع الغربي قد تحققت عنه تلك الحرية الوهمية كما يظن زفزاف «أربع سنوات لم اشتغل . كنت آكل واشرب وارتدي أفخر الثياب وأنكح أجمل النساء» (ص 11) وتبدلت العلاقات من الاغلال القطعة التي كان يتصف بها العهد الاقطاعي الى الاصفاد في العهد البورجوازي ، فليعلم زفزاف ان حق الحرية بقي هو «حق تمتع المرء بثروته وبأن يتصرف بها وفق مشيئته ، دون اهتمام بالناس الآخرين ، وباستغلال الانسان ، انه الحق في الانانية (17) .

فزفزاف قد غاب عنه — أو كاد — ذلك التناقض الجدلي لتطور المجتمع البورجوازي الطبقي الذي يبزغ منه الميدان الايديولوجي الاجتماعي بصفته تناقضا بين المثل الاعلى للانسان الطبيعي «أوربا هي التي اخرجت الرجال وستخرجهم» (ص 12) وبين تحققه العملي وتشيئه الفعلي .

ان هذا المجتمع (الغرب) يترض بالفائدة طالبي المتعة «العرابية» المتمدين (أنكح أجمل النساء) ص 11 الذين لا يفكرون في المستقبل ومتطلباته البتة) فيستولي بهذه العملية على ذهنيتهم ويبنى على منطقها السفن التي توجه خياشيمها الى البلدان المستعمرة (زفزاف واحد من ابناء جلدتها) لنهب خيراتها المادية والمعنوية وتسميم عقول أهلها كما حصل لبطل رواية «المرأة والوردة» تماما .

الرواية تقدم صورتين عن هذا الغرب العجيب :

الاولى : صورة عالم سحور رائع مليء بالمغامرات والتدمير والحرية «انك تستطيع الحصول على ورقة خير في السوق الاوربية المشتركة . وبذلك تستطيع ان تتجول في اوربا كما تشاء من الجواهر والمخدرات» (ص 10) .

الثانية : صورة عالم التسامح والبطالة والنجاح (ص 11) .

لكن الغرب عند زفزاف بعد عملية التهريب — المخدرات — يصبح نقشا في الذاكرة والمخيلة ، وبهذا يجد نفسه أمام حل أحادي الجانب : العودة الى الوطن ومحاولة «تغيير» الواقع من الداخل «شراء بار في

(17) — المؤلفات الفلسفية . كارل ماركس، منشورات الفرد كوربست، باريس 1927 ص — 192 .

امريكا اللاتينيــة وادخال السلاح الي جبال الريــف» (ص 31) .

لكن هذا «التغيير» عند زفزاف يبتعــد عن ذلك الطــرح للبطــل الايجابي وابعــاده داخل مجتمع التشكيلات الاقتصادية المتعددة . فكان من الطبيعــي ان تكون شخصيات وعالم «المرأة والوردة» انعكــاس لاحلام اليقظــة عبر البطل/الكاتب ، وتصوير خيالي للعالم الفوضوي الذي يحيــط به . ومن هنا يكــون الجنس كبديــل موضوعي (او معادل موضوعي بتعبير ت.س. اليوت) عند زفزاف للواقع الاجتماعي الساخن. هل هناك من مبــرر ؟ ان سكونية التربيــة والمفاهيم ذاتها ، وسيادة الجانب المحافــظ في العقيدة والاخلاق الدينية التقليديه جعل الجنس «طابــو» مقدســا لا يمكن الاقتراب منه . لذلك نجــد بعض الكتــاب المغاربــة ، اصبــح الجنس عندهم من المحاور الاساسية لانتاجاتهــم الابداعيــة (زفزاف ، الخــوري ...) وهذا لا يضر ، لان الجنــس «دلالــة صارخة علي سقوط هذا المجتمع وترديه في اوضاع مزرية من التخلــف» (18) ان القمع الجنسي ما هو الا امتداد للقمع على الواجهات السياسية والاقتصادية والثقافية ، لان «حياة البشر الجنسية الصغيرة البائسة ، التي يزعم انها متجردة عن الصبغة السياسية ، يجــب ان تستكشف وان تتم السيطرة عليها جوهريا من خلال صلتها بالمسائل التي يطرحهــا المجتمــع الطبقــي» (19) .

لكن زفزاف لا يطرح الجنس بتلك الحدة التي تكرس ما هو موجود وكائــن ، كما نجد عند الشاعر نــزار قباني مثلا ، وانما مسالة الجنس عنــده يجب ان تفهم من خــلال مجموع انتاجه ، كبنية دالــة ، وعلــى اعتبــار انها ليست المسالة الحساسة والشغل الشاغل لفكر زفزاف . وانمــا تحيط بها اهتمامات اخرى ذات ابعاد اجتماعية/سياسية/ذاتية، يقع داخلها التركيز على الاحاسيس المهوسة والانعكاس النفسي للمشكلات العامة ، علي حساب التاثيــر المادي الذي يهم الطبقات الكادحــــة بالدرجــة الاولــى .

---

(18) — محمد البهلاحي . ازمة جنس ام ازمة حرية . اقلام (مغربية) عدد 5، 1978 (ص . 15).

(19) — نص لــولهايم رايش : من المراة والاشتراكية . تاليف المجموعة. ترجمة جورج طرابشــي . دار الاداب ص 172 .

يزكى هذا القول الاخير ، ما تطرحه «ارصفة وجدران» من ازمة حادة ، فاتحة عن تلك الفوضى والتخبط التى يعيش فيها البطل عند زفزاف (بومهدى) والفشل فى ايجاد مسار سياسى وحضارى جذرى قمين باخراج الجماهير من قوقعتها ، ويفك الحصار المضروب على الارادات الخلاقة .

ومحمد زفزاف يستعين باشكال تقنية جديدة : لمونولوج ، تكسير الازمنة فى بعض الاحيان ــ العبارات الشاعرية ــ السجل اللغوى الدارجي ... انه يضع فى مقدمة أهدافه «الابتعاد عن أسلوب الحكاية العادية ، التي ما تزال الرواية مشدودة اليها» (20) ويحاول ان يستفيد من الواقعية والتقنيات الحديثة التي وصلت اليها الرواية الجديدة عند : الان روب غرييه ، ناتالي ساروت ، بيتور ... وهو عبر هذه الجرأة النسبية يحاول نقد الفكر التقليدى العتيق الذى يشل الابداعات المغمورة (الفكر التيولوجي) . فكتابة زفزاف وغيره من المغاربة (المديني مثلا) لها ما يبررها فى الواقع المرجعي ، وهو التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التى يعرفها المغرب .

ويجب ان لا يفهم من هذا ، ان زفزاف قد كسر كل القيود ، لايجاد كتابة خاصة ، فنحن لا زلنا نجد عنده : البطل ، السرد ، الحكاية ، اقتناص الجزئيات ... ولكنه يحاول ان تكون الكتابة (كما نجد عند الخطيبي بالفرنسية) وسيلة لاستجلاء المكونات الخفية ــ المحتجبة خلف الصورة والتركيب البنيوى للغة .

3 ــ مبارك ربيع بين : الطيبوبة والحرب :

لدى تحليلنا لرواية زفزاف ، قلنا ان بطل (الطيبون) قاسم ، يبدو باحثا عن التوازن والاطمئنان فى عالم اهتزت فيه القيم والمقاييس ، فكيف يكون هذا البحث بالنسبة لموضوع الرواية ؟

ان قاسم الذى هو من عائلة لها جذور فى البادية ، ومن الفئة الطامحة الى التغيير عن طريق التعليم ، يبدو متسائلا وحائرا امام انماط من الوعى والفكر طرحها الكاتب من خلال عينات عدة ، يمثلها

(20) ــ المحرر عدد 170 .

كل من : الوعدودى ، غنام ، عـــزور ، الادريسى ، هنيه ... وتشكل الكليـة (رمز التغيير والامـل) والدار (رمــز للحفاظ على التقاليـــد المرتبطة بالماضى كما يفهمها المجتمع) المحاور الاساسية التى يتم من خلالها تحديد طبيعة موقف البطل أمـــام الاختيارات المطروحة .

فهل ينساق مع غنام : الانتهازى الوصولى «أنا فقير كما ترى ، ويجب ان اسلـك كل طريق يبعدني عن هذا الفقـر ، انى أعمل بمثـل انجليزى يقول : اجذب صنارتك واضرب فى الوقت المناسب . ولـن اراوغك يا قاســم ، انت فقير مثلى فطريقنا يجب ان يكون واحدا . لست مثاليـــا ولا اتعلق بالاوهـــام ، اريـــد ان أعيش فى أحسن حال وكفى» (ص 43) . او استـــاذه القديم الثـــورى يحصر على «الحقيقة والامـــن والسلام والخير والطمأنينة» (ص 111) و «معاينة التجربة» (ص 111). او هنية التى تعلمه ان «العادة فوق كل شىء» (ص 60) . والوعدودى الذى يقول له : «انا واللحظة او الكأس . انا اللحظة لاشىء» (ص 146).

وهكذا يكون قاسم اشبه بذلك الكيميائى التقليدى الذى يخلط فى آنيته المقطــرة مواد كيماويـــة متنافـــرة . واذا كان مبـــارك ربيــع يظهــر لنـــا فى ختام الرواية ، ان البطل قاســـم . قرر الانضمام الى عزوز والادريسي (رمز اليســـار الثـــورى) فان ذلك الاختيار يبدو غائما وغير جاسم «تحــرك فى الزحـــام (...) وحدق رأس عزوز وكتفـــاه فى الزحــــام الى جانب رأس أشعث كأنه الادريســى . واقع (قاسم) فى الزحام ليحقق من حذق خياله ، واقترب منهما ، وابعدته حركة الزحام من جديد.. اصوات المتسولين والرخا لله... والدرب ما يزال طويلا ، ينحدر . وينحدر...» أن هذا البطل الذى يقدمه النـــص الروائى يبـــدو مرتكزا على اسس التحليل النفسى ، يجعلنا لا نفهم الاسس المادية والاجتماعية التى تجعله يتخذ هذا الموقف من مجتمـــع متغيـــر متحرك (1964) ، لان القضية تكمن فى ان الفنـــان نفسه مرغم على ان يهتم باستمرار بالمعرفة الاجتماعية والواقعية الى اقصى الحدود ، والسياسية والاقتصاديـــــة والحرفية فى مجتمع تكبله «وســـائـــط» (رونى جيرار) خارجية وداخليـــة . خارجية تتمثل فى التحديات التى وصلت اليها الامبريالية الاحتكارية اعلى مراحل الراسمالية ، والداخليه فى تحالفها مع القوى المعوقة للتغيير والتقدم.

ان الحيرة التى يتخبط فيها البطل : قاسم، واشباحه من حوله، لا يكفي ان نقول انها تمثل نماذج فى المجتمع المغربى المتخلف، كما يظن (ادريس الناقورى) ولكن الآفة اكثر من ذلك ، ان هذا يمثل تلك الوضعية المادية/الثقافية لفئة المثقفين فى بلدان التشكيلات الاجتماعية المتخلفة ، التي تجعل من ثقافتها (الثقافة امتياز اجتماعى فى بلد متخلف) اداة الرفاه والطمأنينة وتنسى ان «الفن الجماهرى هو الفن الواقعى» (21).

ان السلبية التى يتمتع بها البطل/قاسم «... كان يتردد على الكلية ويحضر مناقشات الطلبة ، لا مساهمة منه فى نشاط زملائه ، وانما لمجرد انتظارها (هنية) هى الغائبة الحاضرة» تجعلنا من الملزم علينا ان نقول «ان الفن الجديد ، البروليتارى من حيث المنشأ ، ضد هذه السلبية النفسية ، وهو عندما يقف ليتجاوب مع مصالح ورغبات ملايين الشغيلة ، ينزع المجد عن التصورات الفردية عند الانسان ، حول مكانته واهميته فى العالم» (22) .

الا ان هناك من نفخ فى الرواية ، وحملها اكثر ما تقول ، فجعلها مثلا تطرح مشكل الارض (ادريس الناقورى) لكن هذا الجانب رغم الحاح الكاتب من خلال العم وابن العم — صوت الاب يبقى غائما — والتفكير فى الحقائق السياسية والاجتماعية لا يمكن ان تمثل محورا للرواية .

واذا كان المنصورى من امتداد ، فهو قبل كل شيء ، حلقة اساسية فى تضيق مجتمع طبقى . تبقى اذن الرؤية الاساسية هى التى يعبر عنها قاسم ، كبطل يبحث عن حل لمشكلته ، وهى الشعور باهتزاز المقاييس واقترابه من عملية فقدان التوازن التى يحرص عليها بحكم انتسابه الاجتماعى الى طبقة معينة . فيبقى التصوير لحيرة البطل والتغيير الذى كتبت من اجله الرواية لم يحدد او يؤشر القوى الاجتماعية التى تتحكم فى هذا التعبير .

واذا كانت (الطيبون) المحاولة الاولى التى دشن بها ربيع مبارك عالم الرواية بعد مجموعته القصصية «سيدنا قدر» فقد وطد

(21) — وظيفة الفن الاجتماعية . القول لاورتيغا — اى — غاسيت. دليل المناضل صفحة 27.

(22) — الواقعية الاشتراكية . دليل المناضل . ص 39 .

العسزم على السير في هذا الـدرب الصعب ، وخاصة بعد النجـاح النسبـي الذي لاقته (الطيبـون) ـ جائزة المغرب العربي ـ وهكـذا كتب (رفقة السلاح .. والقمر) التي حاولت الحصول على التأثيـر، لتحول بفلسطين الى مجـال الابـداع الروائي، (المغربـي طبعـا) . ومبارك ربيع سبـق له ان اشـار في (الطيبـون) اشارة سريعة الى فلسطين من خلال مناقشة دارت بين عزوز والادريسي عن اسـم تحرير الارض المحتلـة . ومن هناك كان اختمار هذه الفكرة ـ ربما ـ عند مبـارك ربيـع التي تجسدت في روايته (رفقة ...) . وفلسطين حيث رأس الرمـح بالنسبة لحركة التحرر العربي والافريقي . تكاد من الطبيعي ان تكون موضوعا يسيل حبرا كما سالت بدقية الفداني دما .

ومشكلة فلسطين لم تأخذ ذلك الاهتمـام الكامل من طرف المغاربة فهي ان حظيت باهتمام نسبي فيما يخص الشعر والقصة القصيـرة فانها في الروايـة لا نجد له صدى (هنـاك قصة طويلـة لخناثة بنونة . . . . ر والاختيار نطرحها بانفعـال كبير) . فهل هذا راجع الى القصـر النسبي للرواية المغربية ؟ ام هو راجـع الى رؤية الكاتب نفسها وعدم قدرته عن استيعـاب الواقع العربي بكل همومه ؟ و (رفقة السـلاح .. والقمـر) تدور حول حرب اكتوبر 1973 . والعبور الى سيناء والجولان. فهي تهتم بالتحركات العسكرية ـ العمليـة اكثر من غيرها .

لكن اذا كان كل مضمون يحدد شكله المناسب له ، والعكس صحيح، فان ربيـع مبـارك بالتركيز على الاحداث الميكانيكيـة وتتبعها ، وعدم استيعاب لمشكل الفلسطيني بكل جوانبه ، لان الحرب «امتداد لتلـك السياسة التي ادارتها الطبقات المتحاربة قبل الحرب لمدة طويلة ، ولكن بوسائـل العنف ، والسلم هو امتـداد لهذه السياسة نفسها ، مـع تسجيل تلك التغيـرات في النسب بين الاعـداد التي احدثتها الاعمال القتالـة» (23) .

فحرب اكتوبر لا يمكن ان نفهم الا داخل الصراعات الطبقيـة / السياسية التي تحكمت في المنطقة منذ 67 على الاقل ، حيث كشفت الصراع الداخلي على صعيـد كل قطر هناك ، داخل الصراع الخارجي الكلـي

(23) ـ ابو منـان . طابع الحرب الرابعة والمقياس العلمي المـاركسي ـ اللينيني لتحديد طـابع الحرب . مجلة الهدف عدد 275 . (ص 21) .

(الحرب – الامبريالية) ان الجيوش النظامية اداة الانظمة الحاكمة غير قادرة على تحرير الارض والانسان العربي الفلسطيني . وان هذا التحرير الترابي/البشرى هو بنية عميقة يجب على الجماهير القابعة وراء الظل كشفها بوسائلها الخاصة .

وان الحياد عن هذه الموضوعة يعني فى الاخير السقوط فى حضن الايديولوجية الصهيونية/الامبريالية وعملائها فى الداخل .

وهذا بالطبع ما كشفته فصائل الثورة الفلسطينية ولم تستطع امساسه رواية (رفقة السلاح .. والقمر) وأن كانت التجربة الاولى من نوعها فى هذا المجال الابداعي .

ان هذا التحليل الوحيد الذى قمنا به يتضح من خلال الاهتمامات الاساسية الرواية المغربية والتى كونت المواضيع (السمات) الاساسية لمؤلفيها ، فاستقطبت رؤاهم وتجاربهم ، لكنها ، فى نظرنا ، لم تحاول هضم وتمثل التجارب الوطنية والعالمية . فهى لم تحاول توسيع رؤيتها الفنية وممارستها التعبيرية لعناق هموم وتطلعات الشعوب والطبقات الاجتماعية «اللى تحت» . فالرواية عندنا – رغم قصر عمرها – لا زالت تبحث عن نفسها وذاتها ، تنوزعها رؤة مختلفة وأفكار متنوعة .. وهذا راجع بطبيعة الحال الى اسباب موضوعية وذاتية .

المراجع :

زيادة على المراجع التي اثبتناها فى دراستنا حول رواية عبد الله العروى «اليتيم» والمنشورة بمجلة أقلام عدد 3 سنة 1980 . يضاف اليها المراجع التالية :

– حول مشكلات الثورة والثقافة فى العالم الثالث ، د. طيب تيزيني ، دار دمشق طبعة 2 .

– ضرورة الفن . ارنست فيشر . ترجمة اسعد حليم . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971 .

— الماركسية والطبقة الاجتماعية . ترجمة عمر حاوم ، دار ابن خلدون . بيروت 1975 .

— اندريه مالرو . شاعر الغربة والنضال ، تأليف فؤاد كامل ، دار المعارف مصر .

— بحوث فى الرواية الجديدة ، ميشال بوتور ، ترجمة فريد انطونيوس ، منشورات عويدات ، بيروت .

— مقدمة فى نظرية الادب ، عبد المنعم تليمة ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة 1973

— الفنون والثورة ، ملاحظات حول العمل الادبى ، دليل المناضل، ابن خلدون .

— زيادة على الدراسات والمجلات المغربية والعربية والاجنبية

ملاحظة توضيحية :

هذه الدراسة كتبت قبل صدور بعض الروايات المغربية الى السوق.

حول رواية

عائد الى حيفا

محمد اليملاحي

تعتبر رواية عائد الى حيفا منعطفا جديدا فى الابداع الروائى لدى غسان كنفاني ، برز فيه المضمون بوضوح الى حد المباشرة ، ويعود ذلك أساسا — فيما أرى — الى المرحلة التي ظهرت فيها الرواية ، وهي مرحلة ما بعد الهزيمة التى احدثت رجة فى الوعى العربى الذى اتجه فيما بعد الى اعادة النظر فى كافة القيم بمختلف انواعها ، ومنها طبعا القيم الفكرية والفنية . ومن هنا ظهرت عائد الى حيفا كشكل روائي استفاد منه الكاتب الى حد بعيد فى تمرير عديد من الافكار بشكل قاطع وصريح ، تلك الافكار التى وان اتجهت بها شخصيات الرواية اتجاهات متوازية ، فانها تعود للالتقاء فى فكرة واحدة توجه الرواية بمجموعها وهي : ضرورة نهج العمل المسلح لطرد الاحتلال الصهيونى ، على اعتبار ان من دخل بالحرب لا يمكن ان يخرج الا بالحرب .

على أنه لا يجب ان يفهم من هذا ان رواية عائد الى حيفا ضحت بالشكل لحساب المضمون ، انما الواقع — كما سنلاحظ — يظهر لنا أن الشكل بجميع تقنياته كان يصب في المضمون ليعيد تشكيله

من جديد حتـــي يأخذ ملامحه النهائيـــة كما هو موجود عليها فى الرواية .

ويمكن تلخيص احداث الرواية ، فى أن شخصية (سعيد س) تدفعه الحنيـــن الى زيارة منزله بحيفـــا بعد عشرين سنة من التشرد ، حيث وجد يهوديـــه بولونيه سكنـــت منزله وتكفلت بتربية طفله تربيـــة يهوديـــة بعد تغيير اسمه من «خلـــدون» الى «دوف» الشاب المجند فى الجيـــش الاسرائيلي . وبعد نقاش حاد بين الاب وابنه الـــذى تبرأ من ابوته ، ايقـــن «سعيد س» ان الوطـــن ليس هو الماضى الذى يتمسك به وانما هو المستقبل .. هو خالـــد ، ابنه الذى سيلتحق بالفدائييـــن الذين هم وحـــدهم يدعون فلسطيـــن الحقيقيـــة .

ولم تكن هذه القناعـــة النهائية الا نتيجة طبيعية لاحداث الرواية بدءا بدخـــول «سعيد س» الى حيفـــا ، ومرورا بزيارته البيـــت .. وانتهـــاء بمواجهته «لدوف» . ومعني هذا ان غسان كنفاني اختار من الاحـــداث ما يحتـــم نهج الموقف الذى انتهـــي اليه البطل أخيـــرا . بالرغـــم من الحريـــة الفنيـــة ــ أن جاز التعبير ــ التى تمتاز بها الشخصيات داخل النـــص الروائي . تلك الحرية هي التى املت على «سعيـــد س» التوجـــه الى حيفـــا مع زوجتـــه «صفية» لزيارة بيتهما القديم ، ومحاولة التعرف على مصير ابنهما «خلـــدون» ، هذا مع العلم بـــان «سعيـــد س» كان يعرف سلفـــا بان هذه الزيارة ليست غيـــر مجلبـــة للذل والعـــذاب . (لا ، لا اريـــد الذهاب الى حيفا ، ان ذلك ذل ، وهو وان كان ــ ذلاّ لاهل حيفا فبالنسبة لي ولك هو ذلان ، لماذا نعـــذب انفسنا ؟) (1) ، ولـــذا فعندما أطل على مشارفها (حيفا) ادرك بأنهـــا ترفضه وتنكـــره (هذه هى حيفا يا صفية .. انني اعرفها ، حيف هذه لكنها تنكرني) (2) ، الامـــر الذى جعله يستنجـــد بحيفا/الماضـــى لتخفيف ضغط حيفا/الحاضر ، حيفا المحتلة من جهة وتقديم تبرير ضمني لخروجه من المدينـــة سنة 1948 من جهة ثانية . وهنا يتقمص البطـــل شخصية الشاعر العربي القديم ، يتمسح بالاطلال فيخالها ديارا عامرة وهى قفـــر الا من عواء الذئاب وزفيف الريـــاح ! لكن حيفا عامـــرة فعلا ، ولكن باليهـــود ورائحة الحـــرب . يتناسى «سعيد س» كـــل ذلك ويتشبث بالثوابت .. ثوابت حيفـــا ، وثوابت عاداته وبلـــو كانت

القديمة (ومثلما كان يفعل قبل عشرين سنة تماما ، خفف سرعة سيارته .. ورغب في أن يتوقف لحظة كي يقرأ (على جذوع الاشجار) أسماء محفورة منذ زمن ويكاد يتذكرها واحدا واحدا) (3)/(وفجاة اطل المنزل ذاته .. ولوهلة خيل اليه ان صفية ؛ شابة وذات شعر مجدل طويل ، ستطل عليه من هناك) (4) غير ان ذلك لم يثبت امام واقع حيفا المتغير ، اذ بجانب تلك الثوابت الوهمية التي يتعلق بها البطل كانت تنبت متغيرات في تحد واصرار . هي الحقيقة وهي الواقع الذي فرض نفسه على البطل سواء بمعاينة الاشياء البسيطة (اثاث الدار مثلا) او بمعاينة حيفا ككل . «كذا امدت اشجار السرو الثلاث اغصانا جديدة ، وبدل ان تطل عليه صفية الشابة فتحت له الباب يهودية عجوز ! لقد تغير جرس الدار . والاسم طبعا ، وانضافت مقاعد جديدة الى القديمة وبهت لون الطاولة (واستبدلت المزهرية الزجاجية بأخرى مصنوعة من الخشب) (5) ونقص اعواد ريش الطاووس الموضوعة فيها (كان يعرف أنها سبعه اعواد .. اخذ يعدها واحدا واحدة ، كانت خمسة فقط) (6) .. وفوق هذا وذاك لم يعد البيت لهما :

ـ هل تعرفين من نحن ؟

ـ انتما اصحاب هذا البيت وانا اعرف ذلك .. انا آسفة ، ولكن ذلك كان ما حدث . لم انكر قط بالامر كما هو الآن .

ـ طبعا نحن لم نجيء لنقول لك اخرجي من هنا ، ذلك يحتاج الى حرب ... (7) .

ولقد كان المتغير الاكبر الذي صدم «سعيد س» هو «خلدون» اذ استنتج انه كغيره من الاشياء الاخرى التي مسها التغيير ، وبالتالي فليس غريبا ان يتحول من خلدون الي «دوف» وأن ينكر معرفته بأبويه «اي خلدون يا صفية ؟ اي خلدون ؟ اي لحم ودم تتحدثين عنهما ؟ .. لقد علموه عشرين سنة كيف يكون . يوما يوم ، ساعة ساعة ، مع الاكل والشرب والفراش .. ان خلدون ، او دوف ، او الشيطان ان شئت ، لا يعرفنا ! اتريدين رايي ؟ **لنخرج من هنا ولنعد الى الماضي**. انتهى الامر وسرقوه .. بلى كان علينا الا نترك شيئا ، خلدون ،

والمنزل . وحيفا ! ثم ينتابك ذلك الشعور الرهيب الذى انتابني وانا اسوق سيارتي فى شوارع حيفا ؟ كنت اشعر انني أعرفها وانها تنكرني . وجاءني الشعور ذاته وانا فى البيت هنا . هذا بيتنا ! هل تتصورين ذلك ؟ انه ينكرنا ! الا ينتابك هذا الشعور ! انني اعتقد ان الامر سيحدث مع "خلدون" .. وسترين !» (8) .

واحب أن أقف قليلا عند هذه الفقرة الحوارية التى دافعت بالرواية الى آفاق تراجيدية ، جسدتها رغبة «سعيد س» فى الخروج من حيفا الحاضر ، لانها ترفضه بسبب تخليه عنها ، والتمسك مقابل ذلك ، بحيفا الذكريات ، حيفا الماضي ، هذا مع العلم بأن هناك ادوات تعبيرية تشد البطل الى حيفا الحاضر متمثلة فى الابن والمنزل . ولكن كما استيقظ «مرنوش» فى اهل الكهف على حقيقة موت ابنه وتلاشي منزله — اتضح للبطل هنا ايضا ان الابن الذى يعرفه لم يعد له وجود ، وأن البيت بالرغم من وجوده فهو ينكره ايضا «انني اسمي اني هنا ، وهذه السيدة (يعنى اليهودية) هي امي ، وانتما لا اعرفكما ولا اشعر ازاءكما بأى شعور خاص» (9) ، وبذا قرر عودته الى الماضى لانه يخشى من التناقض الذى يوقعه فيه الحاضر . ولكن الكاتب هنا يؤكد على أن الرباط الذى يشدنا الى الماضي هو رباط عاطفي ، وبالتالي فان الماضي مكانه التاريخ . وأن اية محاولة لمعاكسة التاريخ مصيرها الفشل الذريع ، وهو ما دفع «سعيد س» فعلا عندما عاد الى حيفا بعقلية ما صوبية . «أليس ثمة ما يقال . بالنسبة لك ربما كان الامر كله حدثا سيء الحظ . ولكن التاريخ ليس كذلك ، ونحن حين جئنا هنا كنا نعاكسه . وكذلك ، اعترف لك ، حين تركنا حيفا ، الا ان ذلك كله سيء مؤقت .. يبدو لي ان كل فلسطيني سيدفع ثمنا ، اعرف الكثيرين دفعوا ابناءهم ، وأعرف الآن انني انا الآخر دفعت ابنا بصورة غريبة ، ولكنني دفعته ثمنا .. ذلك كان حصتي الاولى» (10) . هذا هو البعد المأساوى فى الرواية : مأساة «سعيد س» الذى أراد أن يعاكس التاريخ ويصارع الزمن ويوقف الوقت ، ولكنه فوجىء بأن التاريخ ينتقم منه فى شكل انه الذى قال له «كان عليكم الا تخرجوا من حيفا .. لقد مضت عشرون سنة يا سيدى ! عشرون سنة ! ماذا فعلت خلالها كى تسترد ابنك ؟ لو كنت مكانك لحملت السلاح من اجل هذا ..

عاجزون ! عاجزون ! مقيدون بتلك السلاسل الثقيلة من التخلف والشلل الا تتل لي انكم امضيتم عشرين سنة تبكون ! الدموع لا تسترد المفقودين ولا الضائعين .. كل دموع الارض لا تستطيع أن تحمل زورقا صغيرا يتسع لابوين يبحثان عن طفلهما المفقود .. ولقد أمضيت عشرين سنة تبكي .. اهذا ما تقوله لي الآن أهذا هو سلاحك التافه المفلول» (11) . ولكن البعد الآخر من المأساة يكمن في انتصار رحيل خالد الفوائي الذي لا يعتبر – كابيه – الوطن هو الماضي فقط ، انما الوطن عند خالد هو المستقبل «وهكذا أراد خالد ان يحمل السلاح . عشرات الالوف مثل خالد لا تستوقفهم الدموع المخلولة لرجال يبحثون في أغوار هزائمهم عن حطام الدروع وتفل الزهور ، وهم انما ينظرون للمستقبل ، ولذلك هم يصححون اخطاءنا ، واخطاء العالم كله ... ان «دوف» هو عارنا ولكن خالد هو شرفنا الباقي .. الم اقل لك منذ البدء انه كان يتوجب علينا الا نأتي وأن ذلك يحتاج الى حرب ؟ هيا بنا !» (12) .

وهكذا استطاع غسان كنفاني أن ينطلق في روايته من الهزيمة . بل من هزيمتين : هزيمة 48 وهزيمة 67 ولكنه تجاوزهما معا عن طريق النفي – على الاقل النفي الكتابي – الى طرح العمل المسلح كبديل لتحرير الارض . وقد كانت شخصيات الرواية وطرقها التعبيرية تتجه لتعزيز هذا البديل من «سعيد س» الى خالد : حيث آمنا بضرورة حمل السلاح ، الى «دوف» المستنكر لموقف (أبيه) المتخاذل ، الى اليهودية البولونية التي قبلت بالامر الواقع على مضض . وقد انكشفت هذه المواقف عبر لغة شعرية موحية وسرد مستفيض يتخذ من الذكريات جسرا للعبور نحو ازمنة مختلفة ، زمن الحوار الداخلي وسيلة لتعميق القضية في الذات التي تظهر في شخص «سعيد س» قلقة متوترة . لم تجد راحتها الا في نقيضها (خالد) ✻ وسنرى هذه الوسائل بقليل من التفصيل في نهاية الموضوع .

✻ ✻ ✻

ذلك هو المضمون الرئيسي للرواية ، وهناك مضامين فرعية لا تقل اهمية عن هذا المضمون الرئيسي ، منها طبعا صورة فلسطين كما تحاول وسائل الدعاية الصهيونية نشرها في يهود أوربا للعمل

عن استقطابهم (لارض الميعاد) ، وانفضح هذه الدعاية المغرضة أمام الواقع الحقيقي لفلسطين ، كبلد يمارس فيه التقتيل الجماعي لابناء الشعب الفلسطيني الذين لا يتوانون عن شد الخناق على العدو الصهيوني فلا يعرف راحة ولا استقرار .

نتعرف على هذا المضمون من خلال تتبعنا للمراحل التي قطعها «افرات كوشن» وزوجته «ميريام» — وهما من يهود بولونيا — للوصول الى حيفا واستقرارهما اخيرا بمنزل «سعيد س» . فلم يكن الزوج «كوشن» يعرف فلسطين الا عن طريق مقروءاته السطحية ، ولهذا كانت عنده «مجرد مسرح ملائم لاسطورة قديمة ، ما يزال يحتفظ بنفس الديكور الذي كان يراه مرسوما في الكتب الدينية المسيحية الملونة المخصصة لقراءات الاطفال في اوربا» (13) ، فايقن فيما بعد أن فلسطين شيئا آخر هي بالنسبة اليه في وصعيته تلك الانتظار «الذي اعتنقته هما يوميا مثلما فعل بقية اولئك الذين كانوا معه» (14) ، وآثار الدمار التي وان كان يضمر ما تسبب له من قلق وخوف ، فان زوجته كانت على النقيض من ذلك ، نفيسة لم يحبط بها من هول ازداد اثر مشاهدتها «شابين من الهاغناه يحملان شيئا ويضعانه في شاحنة صغيرة ... واستطاعت في لحظة كانخطاف البصر أن ترى ما يحملانه .. كان ذلك طفلا عربيا ميتا» (15) وقد رأته (مكسوا بالدم) فاتضح لها بان الطفل لو كان يهوديا لما فعلوا به ذلك . وهنا تستعيد ذاكرتها حادث مصرع اخيها الصغير — الذي لم يتجاوز عشر سنوات — على يد القوات النازية . ولم يكن ذلك غير تدخل فني من الكاتب هدف به الى عقد مقارنة ضمنية بين النازية والصهيونية كحركتين ارهابيتين عرقيتين .

ان «كوشن» وزوجته «ميريام» في الرواية نموذجا لليهودي الاوربي الذي غررت به وسائل الاعلام الصهيونية ، فجرته لبلد لا يربطه غير وهم تاريخي سرعان ما يتلاشى أمام الواقع الحقيقي لفلسطين الذي يفرض عليه الرعب والقلق ، فيفكر في الرجوع من حيث اتى « كانت مريام قد قررت العودة الى ايطاليا ، ولكنها لم تفلح ... في اقناع زوجها .. ولا تستطيع ايجاد الكلمات التي تعبر عن رأيها ، وتشرح حقيقة دوافعها» (16) ولم يكن غسان

تكشفني في هذا الموضوع الا مسجلا امدنا أشعور كثير من اليهود الاوروبيين الذين وقفوا على الكذب الصهيوني فعادوا الى اوربا ليستأنفوا حياتهم الطبيعية هناك .

* * *

يظهر «سعيد س» كشخصية محورية به تبتدىء الرواية وبه تنتهي ، أما الشخصيات الاخرى — مع ما لبعضها من اهمية — فتقوم بدور تطوير الحدث عن طريق علاقتها «بسعيد س» ، وتتميز هذه العلاقة بالقرب تارة وبالبعد تارة أخرى ، بالانسجام طورا ، وبالتغير طورا آخر :

— فعلاقة «سعيد س» «بصفية» «وخالد» ، علاقة زوجية/ابوية. هي قريبة ، لكنها غير منسجمة فكريا ، اذ يقف «سعيد س» وزوجته «صفية» في طرف وابنهما «خالد» في طرف آخر .

— علاقة «سعيد س» «بفارس اللبدة» علاقة بعيدة ، مختلفة المواقف طبعا اذ حمل فارس السلاح فكان عبرة لموقف «سعيد س» المتخاذل . لكنه يلتقي مع ابنه خالد في ايمانهما بضرورة حمل السلاح .

— علاقة «سعيد س» بخلدون (دوف) علاقة قريبة شكلا مختلفة عمقا ومضمونا ، اذ يتبنى كل منهما قضيتين مختلفتين من الاساس .

لكن هذه العلاقات على انسجامها وتباينها الفكري تشيد ، كل من زاويتها ، القرار الذي انتهي اليه «سعيد س» «تستطيعان البقاء مؤقتا في بيتنا فذلك شيء تحتاج تسويته الى حرب» وهو القرار الذي من اجله صيغت الرواية بمجموعها . ولم يحن السرد في الرواية غير حثيث نحو هذه النهاية ، غير انه يخضع لتنظيم دقيق من طرف الكاتب الذي يعود الى ترتيب الاحداث في حكاية دخول «امرات كوشن» وزوجته الى بيت «سعيد س» ، كما يأتي بحكاية «فارس اللبدة» — التي تتميز عن النص باستقلال نسبي — لحكاية تصحح وعي «سعيد س» من جهة ، وتمهد للنهاية الطبيعية التي ستنتهي بها الرواية من جهة ثانية .

ويتخلل هذا السرد قفزات زمنية تتم عــادة ما بين محطتين زمنيتين همــا 1948 ــ 1967 ، ويحــدث ذلك في جملة او جملتين ، او فقرة قصيــرة علي الاكثر ليعــود السرد من جديد عاطفيــا هذه المرة لانـــه يرتبــط بالذكريات ، فيكثــر الحوار الداخلي وتظهر معه اللغة شعرية انفعاليـــة ، تربط العلاقة مع الاشياء من اشجار وحيطان ومقاعد ... ومع شعور البطل بوهمية تلك العلاقة نحــس بنمزقه الداخلي الذي يطفـــو في شكل لغة متوتــرة حزينة هي ايضا «وحين عبر الشـــارع ودخل الي الطريق الرئيسي ، انهار الجدار كله وصاعت الطريق وراء ستــار من الدمـــوع» .

هــــــوامــــش :

(1) ــ عائد الى حيفا : ــ غسان كنفاني . طبعة نوفمبر 1979 ــ دار الطليعة ص 32

(2) ــ نفســه ص 7

(3) ــ نفسه ص 25

(4) ــ نفسه ص 26

(5) ــ (6) نفسه ص 29

(7) ــ نفسه ص 30 ــ 31

(8) ــ نفسه ص 48 ــ 49

(9) ــ نفسه ص 66

(10) ــ نفسه ص 77

(11) ــ نفسه ص 73

(12) ــ نفسه ص 76 .

(*) ــ انظر : ــ اليــاس خوري : تجربة البحث عن افق ص 52 . سلسلة ابحاث فلسطينية ــ رقم 44. يونيو 1974 .

(13) ــ (14) ــ عائد الى حيفــا ص 37

(15) ــ عائد الى حيفا ص 42 .

(16) عائد الى حيفا ص 43 .

قصيدتان

زاهر الغافرى

عن الفـــــــارس

— 1 —

الاحـــاديــث فى أول الليل مفعمة بالبطـــولات .
الاحـــاديـــث شـــاهـــدة
والنســـاء اللواتـــى جلســـن الان يحكيـــن
عن فـــــارس ســـوف يـــأتـــى
قميصـــه الـــريـــح والامطـــــار
ويـــــداه الاشـــــارة
هـــو البـــدء كـسان ، يمتطـــى صهـــوة
من الـــرمـــل يخرج ، من سنفعـــة
او من شقـــوق الجـــــدار
هـــو البـــدء ، ممتلئـــا بالفجيعـــة

ممتلئـا بالبشـــارة

* * *

ينـام على جرحـه الـوطـن المستبـاح
والفـارس يأتـى على صهـوة
انهكتهـا المسـافـات
يـا أيهـا الفـارس المتـوحـد بالريـح

* * *

عـلامـات النبـوة فيـك
لكننـا لا نملـك الا وجوهـا مستعـارة

— 2 —

نجيـب سـرور

مـا كنـت مجنـونـا
ولكنـه مثقـل بالفجيعـة
مثقـل بالهـواجـس حد التـوجـع
مثقـل بغبـار الارصفـة
كنت شـاهـد العصـر
ايهـا الفتـى المتمـرد
كل المقـاهـى التـى عـاشـرتك
الزوايا التى خبـأت فيها السـر أو خبأتـك
المستشفيـات . .

الحــــــــدائــــق ..

تهـديـك فــى يـوم عــرسـك

زهــرة راعنـــة

مــا كنــت مجنـونــا

كــان فيــك شــىء

من صــــراخ العـــاصفــة

مرثية لعذابات على بن ساعر

لقــد كنت وحدك

منتشــرا فى سفعــات النخيـــل

وفى الازقـــــة

كنت تحـــاور نفســك

ترفــع ســاعدك التي تقطر حــزنــا

وتلقي التحيـــة للســائريـــن

فتخرج قهقهة من مكـــان بعيـــد

ويأتــى الصغـــار يلفـــون حولـــك دائـــرة

وتغـــرق فى الصمـــت انت

ثـــم تركض صوب البيوت التى غطيت بالغبـــار

او تضحك وحـــدك

ثم تأخذ قيلولة تحت ظل الجدار

* * *

قيل بانك كنت تطارد بعض النساء
فيضحكن منك
وقيل تسللت بيتا لامرأة تشتهيها
وقيل تجسدت فيها
وحين انزوت بعيدا بكيت
هاجمك الجوع والخوف
ثم تذكرت هاجس الموت والانكسار

* * *

رويدا .. رويدا تنزل ، تتلفع « رشراشة »
تمسح الارض
يقلن ان عليا يعد الحصى كعادته
ما كنت مجنونا
ولكنك فى الارض كنت جذورا
تعانق ذرات الطحالب والماء
وتنمو شجرا يتطاول فى الافق
انت الذى منه يبدأ هذا الوطن الشاحب
تفتح صدرك للريح التى ترتديك قميصا
وتضحك للصبايا الصغيرات
فى الطرق الضيقة ،

للســـوق تدخل رافعــا ســـاعدك التى تقطـــر حزنـــا
بـــاحـــثا عن بقايا السمك المجفف
لا أحد يرقبك غيـــر الصـغـــــار
الذين يلفـــون حـــولـــك دائـــرة
وتفـــرق فى الصمـــت أنت وفى الانتظـــار
وفى آخر الليـــل ترتمـــى بـــزوايـــة
ماسحـــا عنـــك فوضـــى النهـــار

زاهر الغافرى

أغنيات الى «الزهراء»

عبد الكريم الطبال

مسافر

فى اى باب من ابوابك
أنتف ريشى
أخرج من جسدى
اتوضا فى صهريج الوجد
استقبل وجه الشمس
ثم اصلى
فانا نغم يحلم أن يسكن فى قيثارك

لقاء

يا عبد الرحمان العاقد
ها الفجر ... اتى من بعد الليل الشيخ
طفلا

مثل الجسد المرمر

وعميقا

مثل السر وراء الصدر

وشفيفا

مثل الموج على الظهر

وشهيا

مثل عقيق الخمر

فاغسل وجهك فى آنية الآس

والبس أزهى ما عندك من بردة

وتمطر بالسوسن والنرجس

وانظم اقدس غنوة

لم يشد بها شاعر

لم يعزفها نهر

ثم تقدم للزهراء

للفجر

صلاة

يا نجمة

كانت تطلع من قبل البدر

فتضيء الدنيا

الجبل الأسود : نهر مشاعل

القرميد الذهبى : حقل سنابل

الدروب الخضر : قناديل

قلــب النــاصــر : يــرقص
ياليت يعــود الزمــن صغيــرا
فاصلــى للنجمــة

قرطبــة : عبد الكريــم الطبــال

الاشارات

احمـــد بنميمـــون

---

1 ــ الصراخ . . . أيها الحـــذر

هذه القصيدة نهمـــس بهـــا للصبـــاح الذى لم يولـــد بعد
بسمـــة على شفـــاه جراحنـــا التى نفضل الا نكشفهـــا
للتسول أو لنستدر بها عطف الوطن الذى يعطى بصمت
ولاحذر الذى سرى من الآخرين الينـــا   الصراخ
بكل عنـــف الريـــح ، كل سخط العـــاصفة .
حتى ينفضـــح الحذرون فينتفضون للبـــوح النـــارى
وعنـــــــاق المـــــوت
او يستـــرون مـــأســـاتهـــم كســـوءة
ولهـــم أجـــر من ربهـــم وجنـــات .
2 ــ الآخر ــ الذات ... أيتهـــا الحبيبـــة .

اســـافر للاقتراب من ذاتي حتى تنكشفوا لـــي

وأبحث عني فيكم فأنـــا لا اعثـــر على في

وحتي ان ســـافرت باضعـــاف سرعـــة الضـــوء

الى اعمـــاقي البعيـــدة المجهولة اللاموجودة حقا عندي لا اصل

ان اعمـــاقي الحقيقية التي تنطوي على ما لا يطاق

من الجمال والخوارق : توجد فيكم، في ذات الوطن الحبيب، الحبيبة.

3 ـ الموت ارتـــواء ... ايهـــا الظمـــأ

ليـــس للفيضـــان وجود حينمـــا يكون على النهر المظيم

ان يتـــوزع الى جداول منتظمـــة المســـارات

لكن لمـــاذا يبعد احتمـــال الموت من التخمـــة

حينمـــا تصب ملايين الجداول الصغيرة في جيب واحد !

4 ـ شجرتـــان . . . ايهـــا الحـــب

ها هو الحب يأتي حاملا قوس قزح في ذهن بشري

من اجل ان نرســـم الغـــد بالالوان التي نريـــد

أنـــا وهي : شجرتـــان ، او هكذا فضلنـــا ان نكون

طردنـــا عن طريقتنـــا الافـــاعي والاشواك

وهذا ما اخترنـــا القيـــام بـــه

آمنـــا ان البداية هي المعركـــة الحقيقيـــة

على حيـــن يراهـــا الاخرون في الاستمرار

ايهـــا الحب الذي يكبر فينـــا ويتوالـــد ، اشهد :

لن نخشى التوقـــف والفراق ، أو الشك والعجز

لان ما يدفعنا يجمعنـــا ولنا فيه كل مصادر الثقة والقوة .

أيها الحب ، اجعل لى أن نلتقى فنمتلىء معا بنا

وامنحها القدرة على سماع هذا الشعر والذوبان فيه رغم البعد

أيها الحب اجمعنا فى المفرد الذى لا تدركه الفرقة فى ذاته

حتى نتواصل ونتوحد .

5 ـ هذا اختيارى ... أيها الشك

دخلت فى أسرابى البيوت القديمة فاض دمى ملء قرميدها

وازدهى عند بابى الصباح ، نمت للحكايات أجنحة ،

للراشات السنة ، فى الدواخل شعت تراتيل تغريدها .

فتفتحت بالحب تحت الدجى قمرا فى كيان التراب

وتساءلت : هل غادر القلب سكنى الرماد ليحضرنى من غيابى

وتملأني بالمواعيد اسئلة : سوف ابدأ دربا ،

وأصرخ : يا واضع الشوك فى موقع الخطو ، قد

أخرس العقل فى داخلى همسات ارتياب

6 ـ ماذا أريد ... أيها الصوت .

بينى وبين الشمس ابواب .

صرخت

فجاءنى صوت

يطمئننى بأن الشمس فى الداخل

ضحكت

وداخلى انفجرت شرايينى

لادراكى مرارة عجزى القاتل

صرخت به : أريد الشمس بين يدى

ليـــــورق أصابعـــي الـــذابـــل

أريـــد الشمـــــس فى شفتي يشرق سحرهـــا الشـــامل

وفى الـــداخـــل :

براكينـــا من الاحقاد تسعى نحو أعدائى

وحبا اسما يمشى معى نحو الذين

نحب أن يأتـــي لنـــا صبح ببشراهـــم

يغيرني وينشرنى على الدنيا بأنباء الغد الاجمل

رسول بشارة الآتى / يغير عيش محزون الى الافضل

7 ـ مخـــاض للولادة فى الاخضـــرار

هـــا انذا أقترب من لحظة الولادة التى انتظرتها

وسأكتب قصيدتى الاولى بعد الالـــف ، والاخيرة قبل الصمت

بلسان الجســـد الذى لـــم يولـــد بعـــد

جســـد السحـــاب له لغتي

جسد فى قميص هنا فى الذى ترتديه القصيدة

جسد للهواجس : حلم الرفاق صليل ونعلعة فى اللقاء الكبير

جسد للاصابع حين احتدام الحروب وحين احتراق المآدب

جسد اخرجته من المقاهى وطردته من الحـــانـــات

جسد ملـــيء بالاشمئزاز من نفسه ومن السكوت

جسد سأبعثه للاقـــامة بينكم ايعريكـــم

جسد سأفرغه من كل مشـــاعر الحـــرج

جسد لا أتملكه ، فهو ملك للغايات وليس للحواجز

جسد يإتقد على بندقية ورجل ، وقنبلة وغـــابة

جسد ينطوى على حلم مفتوح وعلى الحلم بما هو حلم
جسد لا يشبهنى ذاتا لم ينتظر ولادتى أحد
جسد يقترب منى حين يسافر نحوكم ويوغل فى المودة
جسد من الذهول حين يملأه الحرس بمجيئكم اليه
جسد يكتب ليتمم فيكم بالكتابة وعيا منكم استقى بذوره
جسد فى الجذر
جسد بلا مستقر
جسد لا يدرك فالى النور شيئا فشيئا يستحيل
جسد يهرب من الدلالة ويبحث عن المعانى الملقاة على الطريق
جسد يحارب من اجل الممنوع فيستباح
من اجل المودة فينفى
ومن أجل الكفاية فيحتاج
ولكن حين يناضل من أجلكم يختار النصر أو الشهادة
جسد مقهور بالضوء وبالظلمة
عصفور لا يحمل قيثارا لنشيد يولد فوق شفاه الوردة
بل رشاشا أوتوماتيكيا
يدرى فى أى الغابات يحارب
يدرى من أى الاشجار سيرسل نيرانه
ليدمر بؤسا ، ويسميه العالم ارهابيا
جسد يغنى للسائد بالرغم منه : لك من وترى العاصفة
ومن حنجرتى طوفان الاسئلة ، فلا يصالح ولا يسالم
جسد يختار لخطوته موقع الذى لا يتراجع ، ويذهب

مع الذين سيصنع معهم لاطفالى مستقبلا يحمل لهم
التذكار الاكثر اثارة للاعتزاز .
وستولد القصيدة من كل جسدى
فأنا كلى حينما وهرمونها الذى يؤنسنها فتكون كلنا
فاشتعلى فى شفتى رؤى وصراخا فى العينين
لا تاتى النار اذا لم تنفجر الاصوات كعاصفة لم تسبق
من هذا البركان الخامد فينا
محظور ان يعلن عن نفسه
ولهذا يرحل كل مساء للاحلام
ويرحل فى احلام الذات الى كأسه
لكنى اعرف ان البركان الخامد منفجر بعد قليل
ولكى آخذ منه النار لامنحها شعرى
او آخذ منه البذرة امنحها انسالى
هذا جسدى ابعثه
دججته بالديناميت لينهض بالبركان .

حوار في لحظة الصفر

قصة قصيرة

مصطفى يعلى

— 1 —

تقعــر الزمان ، وتشكل صفرا ضخما . خرج من تجويفه المترهل فلان بن فلان . لم يكن مفاجأة لي . كنت انتظــره منذ زمـــان . انشــق عنه الجدار ، أو طاسـع من الارض ، او نـــزل من السماء .. لا يهم. المهــم انني تخوفــت اكثــر . احسست بالسنغ : تشكلت انبوبا محشوا برعب هائل ، لا يدانيه الا رعب من يترقب حكما صاعقا من اشــــداق القاضي .. والحاصل ، انني وجدته قد تغير كثيرا . تجعد وجهه المدور. شاب فوداه. ثقلت حركته. ملامحه تعكس بؤس تلك المدينة المريرة كالحنظل

— 2 —

وانت ، الا ترى وجهك فى تدويــر المرآة جيدا ؟ لسنا سوى عليق ينبــت هكذا ولا يـــورق . جافا ينبت ، ويبسا يصير. الا خبرني يافلان بـــن فلان ، بما آل اليه عش الهم والغم ، الذى خافته ورائى ، منذ شـــع فى ظلام الاعين ضـــوء قزحى ممغنط . كيف حـــال قرميد الاسطح المقوسة ؟ ومـــاذا حل بالدروب الملتويـــة المغلقة ؟ فهــل اصاحـــت

حفرها ؟ أم ان رائحة الماء الحـــار ما انفكت تفـــوح ، كما لو كانـــت تصدر عن جيفـــة ؟ وما خبـــر اطلال ليلي العامريـــة ؟ وكيف هي احوال مطـــرب الحـــي الذى خلعته العشيـــرة ؟ وهل اجتـــاح الاسمنـــت والرمال ، هناك ايضا ، كل الحدائـــق والبساتين المطوقة ؟ وبراعـــم العليق التي اكـــل الذبـــاب مآقيها ، ماذا جـــرى لها ؟ من عمى ؟ ومن ذوى ؟ ومن التهمتـــه الغيلان ؟ ومن افلـــت بالصدفة حين سحره قزح؟ والآخـــرون ؟ اقصد الشلة . اتفهمني يا فلان بن فـــلان ؟ من سمـــن منهم كالبقـــرة الهولندية ؟ ومن لا يـــزال يركب أحلام ابي در ؟ اى لوكوس الحبيب . اما تـــزال وفيـــا للمدينة العجـــوز ؟ توالى فيضاناتك الموسمية المباركة . تغـــدق (الشابـــل) علي عشاقك . أم انك انـــت الآخـــر قد امتصت مياهك السنوات العجاف ؟ ياضيعة من اعياهم انتظار المواســـم الاسطورية الحافلة بالـــزرع والضرع .. أليس كذلك يافلان بن فـــلان ؟ اعـــرف جوابك مقدما ومؤخرا . اكيد انك تدمدم فى اعماقك : «ومع ذلك ، فطوبى لمن غرقت أرجله فى غرينك يالوكوس . ويافوز مـــن تمتلـــيء خياشمـــه بعبيـــرك..» .

ان شئت الحقيقة يافـــلان بن فلان ، فكم انـــا متـــرع شوقا الي تـــراب الحارة . الى حديـــث بقالنا البسيط . الى ترهات الشلـــة المحببة .. أبطـــال هم فى عذابهم . فى أحلامهم . فى اقامتهم . كنت أحس دائمـــا ان قـــرونا بأكملها تفصلني عنهم . فى الايـــام الاخيرة ، أصبحت اشـــعـــر أن الزمن قد تلاشـــي بيننا . الا فلتقبل ، نيابة عني ، عتبـــة دارنا. كل الجيران. بل كل الناس . مسح كل الاركان . زر قبر جدتي، واسألها مـــاذا حـــدث للسندباد حين تحركت به الجزيـــرة ، واكتشف انهـــا حـــوت هائـــل ..

ارثني يافلان بن فـــلان . لقد انطفأ قوس قزح . وهما كبيرا كان . خدعة خبيثة . ثمنها ضياع عمـــر ، منبتا بلا جذور . بين وجوه تفقـــد رونقها بسرعة، كمعروضات واجهة مرتبة بلا ذوق. داخل معصرة فغرت حلقومها لتتلهي بهصرى، بتفتيتى ، بتسويتى دمية مهرجا ، حبة فلفـــل متفسخـــة ..

«انت اخترت . اما هناك ، فقد عز علي الجميع افتقادك . وهـــم

ما فتئوا يذكرونـــك بأسف . خصوصا وأنهم كانوا يأملون فى مواهبـك كـــل خيـــر ...» .

ــ صورة بـــراقة صالحـــة للاعـــلام مثلا ؟

«بل اطـــارا مهما . يصلح خريطة المدينة . يشـــرح الاجسام . يحتلـــب الانســـاغ . يخطب . يتحدث بالنيابـــة» .

ــ 3 ــ

انظر يافلان بن فلان . الآن من الطابق الخامس ، يبدو الفضاء الشاسـع غائما داكنـــا كجناحى غراب . النمل تحت يغلي دما واعصابا، حديدا وبنزينـــا . الدمي متهالكة علي الكراسى . تنتهى باللهـــب فى حناجرها ، والبراكين فى ادمغتها .. ماذا فى استطاعة الطليق ان يفعل أمام جبـــال المغناطيـــس ؟ أجب يا فلان . كان كل شيء معلبا بالاحلام . كل صخـــر . كل خشب . كل مسمار . كل عظم .. كلها كانت أجنة فرح. والعالم رحيق من الالوان الساطعة . عنفوان من اللذة. فيجرى التائه وراء ملكـــة جمـــال الكون . السراب الموعود . هل مررت ذات يـــوم بصحراء يافلان بن فـــلان ؟ هل عاينت كيف تستطيل الفيافى ؟ وتستطيل ذرات موصولة بذرات . قوافل اثـــر قوافـــل . قل ؟ وفجاة ، ينطفـــىء قـــزح . تعرج صلب الماضي والحاضر . تساقط الآبـــاء واحدا واحدا. أوراقا يابســـة فى خريف مستمر . قيل لى ان الحارة أصبحت فى حوزة الارامل . اطفـــال الامس شابوا مبكرا .. كل هذه القرون كنت حاضرا هناك فى غيابى . اقاسم المدينة المحدودبة شيخوختها المعذبة . أصغـــي الي نبضها الواهـــن . اسال . فتحمل الي عجلة الايـــام ، عبر صريرها وحشرجتها ، مآتـــم ، وأخبارا تنتمى الى ما قبـــل ظهور الطباعة .

«كنت دائما ، تؤكد : ان المدينة العجوز قد نسيها التاريـــخ . اصبحت جبة ضيقة وعتيقة فى نظرك . توجعك . تحدك عن الحركة . تحكم عليك بالشيخوخة المبكرة .. ولا تكف عن الشكوى : الغبار غلالة لجدران البيـــوت ، التي لا يغادرها الظـــلام طيلة السنة . الوحل الدائم حصير شيطاني . لا يكـــاد يتخلى عن الطرقات حتي فى فصل الصيـــف، حيث تتحول المدينة الي أتـــون استوائي . الناس قطع متحفية نادرة من مخلفات العصور الحجرية الاولى .. وتحتج : اليست هذه العجوز هى

حاضرة الوطن الاولي كما يدعـــى عشاقها ؟ لماذا اذن ، يحكم علينا ان نعيش في قفص عمره مائات القرون . ومساحته ثلاثة كيلومتـــرات معقوفة ؟ انها احبولة حقيقية . مسدودة كالصفر . ولم تكن اهتمامات الناس الساذجة ، بالنسبة اليك ، آلا انشغالا عن الموت الذى يمـــرح فى الوحل والغبار ، ويتناسل بين عناقيد الذباب فى اطمئنان . واخيرا، كونـــت لنفسك حكما نهائيـــا علي المدينة البئيسة. ونعيتها : شغل هذه المدينـــة العجوز المقيتـــة ، أن تفح التقزز فى وجوهنـــا ، والتفاهة فى حياتنـــا . انها تابـــوت هائل ..

خالفت الجميع . حاولت ان تكسر القاسم المشترك بينك وبيـــن الدواجن كما تعودت ان تقول . ولم تجرب ان تلوى عنق المدينة/الدجاجة علي الاقل ، لتفهمك ، وتبادلك عشقا بعشق . بل طلقتها ثلاثا قبـــل كتابة العقد . اقسمت لتشقن بطنها وتتدفق جنينا بكـــرا ، طرحـــت الجبة . اطلت شعر راسك ولحيتك . ترنمت بموسيقي الاســـــلاك والالكترون . رطنت بكافكـــا ، وسارتر ، وماركوز ، وبارت .. سهرت ليالي السبت . ركبت صحنا طائـــرا لا ينزل الي التراب ابدا .. ابـــوك أكثر من الحوقلة والتشهيد . امك ضاعفت من صواتها وبكائها . جدتك امتنعت عن اتمام قصـــة السندبـــاد لاخوتك ، وماتت . قال الناس : هذا الزائغ يخالـــف ليعرف . فبصقت فى وجوههم : حميـــر .. ثـــم غادرت . حسبت أنك تخلصت من قمقم القرون الوسطى . رميت بنفسك فى حـــرب داحس والغبراء . زاعما انك ستغير الاطوال والاعراض . ستطير بالكـــرة الارضية الي مجرة مجهولة ، مذهبة كواكبها. لم يشفع عنـــدك عبير البرتقال . ولا بساطة الحشرات الاليفة . لا هدوء الازقة ساعة القيلولة . ولا وشوشات الحسان خلف الابواب والنوافذ لا انين الدهاليز المظلمـــة . ولا قطف التوت ، وحلب المواعز . الا ترى ان ذاك لا يحـــدث عـــادة سوى فى القصص او فى السينما .

ــ كفي يافلان بن غلان .. والا طوحت بك من هذه الاشرفة.

«لا تنفعل هكـــذا .. هناك أمر واحد لم تفعله حتى الآن .

ــ وهـــو ؟

«أن تتبخـــر الى عنـــان السمـــاء ..»

ـ سحقا لك ولي ..

ـ 4 ـ

لما انجذبت الى هذه المدينة الشابة ، المصابة بالزهرى والروماتزم المزمن ، انزرعت فى زمنها . كان قد اجتاحها القطب المتجمد الشمالى. غير آنها كانت لا تزال تبدو عروسا متوهجة . اشعلت نار القرى للاحذية الثقيلة ذات العيون الزرق ، والشعر الاشقر . كانت قنينة خمر مشعشعة. لكنها محرمة على أهلها ، المعلبين فى الدواوير جلطة من النفاية .. فى البدء ، كنت رغبة جامحة . وددت لو اغير جادى وعصارة مخي . وفى الختم كان العجز . فلم أملك الا ان انضم الى السلاحف المصابة بالكساح على كراسي المقاهي والبارات . امعائى تجتر شظايا زجاج . الشعور الحاد بالخسارة والهباء ، عطل كل اهتمام آخر . لم يكن الجواد الذى انطلق من جوانحى يوم ولدت ، يعلم أن العالم موشوم بكل هذه الضراوة .. حينئذ أدركت بفيض، كم كنت احب المدينة العجوز . حبى لجدتي الراحلة . دون أن اجد من ابوح له بحزني . كانت تسكن مفاصلى كحمى المتنبى . امرأة الخدر . ماثلة دوما فى حياتى . ادمن مغازلتها . ولا املك الا ان احبها بشبقية متفاقمة . لكننى لا اجروء علي الاقتراب منها ، لاتشمم شعر مفرقها . من الداخل كان ينتصب الحذر . فأصير قيسا المحروم من ليلاه . لا أكف عن مناجاتها : صغيرتى ، عجوزى . نافورة الكوابح . مرضعتي الكسل والخوف . النعيم فى البؤس ، والبؤس فى النعيم. وما تيسر من طموح .. سلاما وخصاما حتى مطلع البرق .

«وماذا فعل قيس كل هذا التاريخ ؟ »

ـ سيسوءك يافلان بن فلان، ان أذكر لك اننى شربت انهارا وانهارا ملونة .

«وماذا آخر ؟»

ـ غرقت فى بئر الثرثرة .

«وماذا ايضا ؟»

ـ تفرجت على أفلام الكوبوى ، وجيمس بونـــد، وهرقل ...

«وايضـــــــا ؟»

ـ ناطحـــت الدببــــــة .

«ومـــا الفـــائـــدة ؟»

ـ أجيبك بســـؤال يافلان : ما الفائدة من السراب ؟

«الا تفكـــر فـــي العـــودة ؟»

ـ مـــن الســـراب الـــى الوهـــم .

«بـــل من الوهـــم الـــى الحقيقـــة» .

ـ هـــــراء .

«طـــول حياتـــك ستظل معقـــدا»

ـ احتفظ انت باستقامتك يافلان بـــن فـــلان .

«سواء هنا أو هناك ، فلن تستطيع ان تدرك أنك منحوت مـــــن طيـــن . لا فائـــدة ..

ـ تمامـــا . لا فائـــدة ..

«منك .. فقد اتيـــح لك ما لم يتح للكثيـــرين غيرك» .

ـ بل لا فائـــدة من كل العليـــق الثرثـــار .

«مصيبتك انك لا تعقل متى ينتهي الليل ، ومتى يبدأ النهار . لعلها البحـــار الملـــونـــة فعلت فعلهـــا ..»

ـ ..... أو لعلها المنزلـــة بين المنزلتيـــن .

«الآن أدرك أن الغريـــب غريـــب حقـــا» .

ـ اشرب كأسك يافلان بن فلان . وانظر تحت ، الى الشـــارع الطويل العريض . تأمـــل ، ثم اضحك ، أو ابك ..

تحت ، كانت عجوز بدوية ، تتهالك فوق حمار شامى ، يتحرك بالكاد ، وهو يتبرز باسهال على الاسفلت الاجـــرب ..

حكاية ببداية وبلا نهاية ..

قصة قصيرة

محمــد شركــى

ان سقراط لم يمت . وما الذى تهاوى الى اعمــاق المجهول على اثر جرعات السم الا عجـوز ، أفطس الانف ، أرهقت شوارع أثينا قواه، وأضعف التطلع الى معبد « دلــف » بصره ، وحطمت الزوجة الرعناء نفســه ومزاجــه .

أما سقراط الحقيقي ، الــذى بفضل تعليماتــه طهر شبــاب أثينا اذهانهم من أشباه المسائل وانكبوا علي معالجة الاسئلة الحقة ، فانه تابــع الحيــاة ، وتجول فى جميع أنحاء الدنيــا ، وملأ الشرق والغرب بالاحفــاد ، وهو منذ زمن يقيــم بين ظهرانينــا .

عرفته أول ما عرفته ، وأنا بقســم الباكلوريا . ولكن اى معرفة ؟! ما كان بامكانى فى تلك الفتــرة ، لظروف خاصة ، لقاءه عن قــرب ، فعرفته من خـــلال صورة أخذت له للمــرة الثالثة منذ حلوله ببلادنا. كانت الصورة فى الواقــع منفرة ولا شــيء يجذب اليها سوى ما تنــم عنه نظرته المتطلعة من براءة لم تفلح «روتوشــات» المصور فى طمســها . ولذلك لم ترتد عيناى عن تلك الصورة الا بحفنة من الانطباعات المتنافرة لا ناظــم لهــا .

حتى انتقلت الي الجامعة ، وكـــان يـــوم ...

كنت ومجموعة من الاصدقاء قد أخذنا منحنا الهزيلة ، فقررنا الذهـــاب الى بعض مكتبات المدينة لشراء ما نطيق شراءه من الكتب اللازمة . واذ نحن نستعرض ما فى واجهة احدى المكتبات لمحناه بالداخل ! اخذنا، لم نصدق بادىء الامر أنه هو بالذات . ولكن ما لبثنا أن خرجنا من دهشتنا ، فوقفنا نتأمله ونحن نفرك أيدينا سرورا . كان منهمكا مع صاحـــب المكتبـــة فـــى حديـــث ذى بال كما نمـــت عن ذلك اشاراتهما وسهـــوم نظرة أحدهما من حين لآخـــر . وفى الحين أحسسنا أنها فرصة العمر ، وأن علينا ان نغتنمها ونحادثـــه والا فعلينا وعلي عقولنا السلام !

وبالفعل ، ولجنا المكتبة ، وجهنا تحية الصبـــاح لصاحبها ، ولما التفت سقراط نحونا تقدمنا منه وسلمنا عليه بالايدى . امتـــن كثيرا لذلك فاقبـــل علينا يحادثنا ويســـأل عن أحوالنا . ولما علم بما نعلقه علي لقائه من امل طمأننا بابتسمة وايماءة من رأسه . وحين غادرنا المكتبة أبي الا ان يرافقنا الى الدرة التى نقطن فيها . فسرنا الهوينى ، نقلب الحديث ظهرا لبطن، فرحين بجـــراءة الاسئلة وصراحة الحـــوار .

كانت صورته الثالثة التى أرهقت أعيننا جميعا هى محـــور نقاشنا. قال لـــه أحدنـــا :

ــ لقد اقذت أعين بعضنا ، وذهبت بأعين البعض الآخـــر !

فهـــز راســه فى أســـف وقـــال :

ــ لهـــذا الحـــد اذن !

فبـــادره آخـــر :

ــ وأكثر ، هنـــاك من يعتقد أنها الحقيقية !

فصـــاح باستنكـــار :

ــ تلك التى أخذت لي عـــن كـــره !؟

فعقبـــت :

ــ يظن بعض مقتنيها انها اخذت عن طيب خاطـــر . ثم لا تنس تأثير من يعرضها عليهـــم .

فصاح للمـــرة الثانية باستنكار أشـــد :

ــ وعلامات الافتعال والسرعة البادية للعيـــان !؟

ومع مرور الايام ، وتكرر اللقاءات ، قويت آصرة الصداقة بيننا. احببنـــاه كما يستحق انسان عرك الحياة وغالب الشر والطلب وبقـــى قويا . أعجبنا بنفسه الطويل فى الجدال وتماسك حججه عند كل مناقشـه. وبفضل نصائحه تلافينا كثيـــرا من الاخطاء .

وفى لقاء اتنا به كان يحدثنا طويلا عن رحلته الشاقة بين الشـــرق والغرب ، والغرب والشرق ، وما لقى خلالها من افـــراح وصدمات . وعن احفـــاده الكثيرين ، الوفى منهم والعـــاق ، وكيف انـــه لـــم يطـــق المكوث مع احد منهم . وكان كلما وصل الى هذا الموضع من روايته يهز رأسه ذا الشعر الفضى ويقول لنا : «المكوث مع احدهم معناه الجموث والمـــوات» .

وهو بطبعه نفـــور من جو المنازل والشقق ، عاشق للهواء والارض والناس ولذلك كثيـــرا ما أتعبنا فى البحث عنـــه كلما خطر لنـــا الا نكتفى بلقـــاء المكتبـــة . فهو تـــارة فى معمل يجاذب العمـــال أطراف الحديث. وتـــارة فى ضاحية المدينة فى ضيافة فـــلاح صغير ، وثالثة فى احـــــدى غرف الحى الجامعي يسامـــر الطلبة ، ورابعة فى مقهى من مقاهـــى الاحياء الشعبية . وكلما عثرنا عليه وعاتبناه مازجين عن طول ما اتعبنا، هز منكبيـــه المريضين وقال ضاحكا : «هكذا احيا دائمـــا ..» .

وهو أيضا شغوف بالنظريات العلمية أيما شغف ، متتبع باهتمام لما يجـــد فى أى تخصص من تخصصاتها . ولذلك اعترف لنا مرات عديدة بأنه ما حزن لامر كما حزن لكون أغلب أناسنا يعيشون على هامش الفكر العلمى، غرقى فى الرقى والتعاويذ ، وكأنهم ليسوا من هذا العالم.

وهو بعد هذا رجل ينـــدى قلبه حنانا لجميع الابرياء . ومن اتصل منهم بـــه وجد لديـــه من الارشادات ما يقيله من عثراته . أما الذيـــن خلقوا بفضله من جديد فلا يحصرهم عـــد .

لذلـــك كله ألفناه . وثابرنا على لقاءاته بهمة لا يزيدها تعاقـــب الاسابيع والشهور الا علوا وحماســـا. وانقضت سنة ، وولجت علاقتنا به سنتهـــا الثانيـــة . وظلت المكتبة شاهدة على وفائنا جميعـــا — نحن وهو — لموعـــدنـــا الحميـــم .

وحل ربيع السنة الثانية ثم أعقبه الصيف ، وأتينا يوما فلم نجده.

توقعنا باديء الامر ان يكون فى الطريق الينا ، فلما استبطأناه تفرقنا نبحث عنه فى جميع مظانه ، ولكن دون جــدوى . ضربنا كفا بكف وتوجسنا خيفة من هذا الغيــاب اللا متوقع . فالجو حول هذا الرجـــل مثقل ينذر الغــدر والدسيسة ، وما من مـــرة غاب الا وكان ذلك بسبب شـــرك خبيث . هكذا وقع لما ازمـــع المزمعون استبدال صورته الثانية ــ التي كان راضيـــا عنها الى حد ما ــ باخرى ثالثة ، فكان الغيــاب، والحجرة النائيــة ، ومعدات التصوير القديمة التى اثمـــرت جميعـــا الصورة الشائهة . فماذا وراء الاكمة هذه المـــرة ؟

ولم تتأخر بعض الصحف فى اعلان الخبر الرهيب : «توصلت صوفيا بقرار توقيفها عن العمل بالجامعـــة فأصيبت بانهيار عصبى خطير ، وهى الآن بالمصحـــة الجديدة قـــرب الحي الجامعي» .

لهذا السبب غاب اذن ، قصدنا من تونـــا المصحة ، وشققنـــــا طريقنا بصعوبة وسط جموع الزائريـــن حتي بلغنا سريرها وعلى كثـــب منه جلـــس سقراط مطرق الرأس . كان لا يظهر من الاغطية البيضاء الا وجهها النحيل تعلوه صفرة مخيفة. وكانت عيناها مغمضتين تحيط بهما هـــالتـــان زرقـــاوتـــان .

وقفنا واجمين بين الزائريـــن الذين غصت بهم الحجرة . وصوبت نحو السرير الابيض بطريحته المنهـــارة نظرات مشفقة نطقت بعـــذاب القلوب . ونـــدت بين الحين والآخـــر احتجاجات منفعلـــة :

ــ آخر العنقـــود !
ــ هذه طعنة نجـــلاء فى صدر الجامعـــة !
ــ وطـــرد فـــظ للفكـــر النقـــدى !
ــ وتكريـــس لجـــو الرقـــي والتعاويـــد !

وساد صمت قصير اتت خلاله ممرضة وطلبت من الجميع الانتقال الي حجرة جلوس مجاورة. هناك تبودلت وجهات النظر علي مستوى آخر:
ــ مـــا العمـــل ؟
ــ نعرف بيـــان اللجنـــة الصحيـــة اولا .
ــ حالهـــا ناطـــق بمائـــة بيـــان .

ــ اذن نتصــرف !

ــ أجل ، لا وقت للتبذير ، والاسلم ان نتصرف فورا . وليكن لنا فى دروسها عن التآزر المؤسس على قضية عادلة أسوة حسنة ..

ــ لنعمل اذن علي اعادتها للجامعة ، اذ فى هذه العودة وحدها شفاؤها المحقــق .

والتقت الاعيــن فيما بينها فى نظرة طويلــة ، مصممة ..

وكانت أياما حافلة . عقدت اجتماعات مكثفة ، أرسلت برقيسات احتجاج الي المسؤولين ، ووجهت بيانات مفصلة لبعض الصحف . وخلال ذلك ترسبت فى الانفس أبخرة استياء عميق . كانت أياما حافلة فعــلا انتهت بالغــاء الطــرد . ففعل الخبر بصوفيا الاعاجيب . أفاقت مــن غيبوبتها ، وتحسنت حالتها ، وتقدمت نحو النقاهة بسرعة مذهلة . وفى أيسام معدودات غادرت المصحة الى جانب أبيها نحف بها ضمن زوارها الكثيرين . سار الجسم المهــزول أمامنا بخطي متمهلة غير عابىء بقساوة جو ذلك اليــوم . كنا جميعا سعداء من دون شك . ولكننا من حيــن لآخر كنا نرفــع رؤوسنا نحو الافق الغربي المثقل بسحب داكنة وكأننا نستفسره مشفقين عما يخبــأه للجسد النحيــل ...

محمد شركى

مصرون

(قصــة قصيرة)

مبــارك الدريبــي

وزان ، المدينة المتداخلة البيوت ، الحجرية الارض ، تعرفه . كل زقاق وكل حومة أحرقته بنار شمسهــا . الجبال ذات الرؤوس المثلجة البيضــاء ، كشيخ دار الضمــانة ، تتشمس وفي المساء تتسربل بعباءة البرد والنسمة القارسة . كــان يجلس بحضرة شيخ دار الضمانة كلما هل الليــل وطلع القمر عى الســاحة الضيقة المتعرجة بين الــدور . الموقد تصعد خيوط دخــان البخور . الذكر في الاصوات . اللحى مقوسة ومخضبة تلعب بهــا النسمة . دار الوضوء على اليســار . تترنــح الرؤوس . ترمى وسط الحلقة زربية صغيرة من صنع اليــد . تتحــد الاجســاد ، تتدافع بالمنــاكب . تدفع الايدى تحت الزربية . تسلــم الايدى تحت الزربية . تسلم الايدى على بعضها . تمسح الايدى الوجوه وتسلم على بعضهــا من جديد .

ــ مــات القاضي ابن الوفــاء .

ــ رحمه اللــه ، هل ترك ارثــا مــا ؟ ؟

ــ صندوق كبير ما زالت العائلة تبحث عمن يفتحه .

ــ اووه .. أووه ..

ترفع الزربية . توضع المائدة الصغيرة . تتحلق حولها البطون والمؤخرات . تفتح الافواه . ترمى الايدى اللقيمات بفتحات الافواه . المصمصة . الالسنة تتكلم هى تدفع الطعام . الاصوات كريهة .

— هل فتح الصندوق ؟ ؟

— نعم . فتح الصندوق . .

تتوقف الايدى عن الدفع . تسيل قطرات اللعاب على اللحى . تقرأ العيون سطور بعضها . القناع الجميل . الخد مورد . أسنان عاجية ناصعة البياض . الاصل والفصل . نخلة سامقة فى السماء . ارث الاب ينحدر الى الابن . الدم الشريف . العرق والنسل . للزوجة الثمن بعد اسقاط سدس الابوين . من كان لها ولد ، فلها الثمن . ومن لم ترزق فلها الربع بعد اسقاط السدس للوالدين والباقى للعصبة من سلالة المرتزقة . وللهالك الحق فى الثلث . حرية مطلقة . قيد جديد فى يد الرجل . الاصل والفصل والخنجر المسموم . الشارب الطويل والعمامة ثم القفطان والجبة والجلباب من صنع اليد . أرض الزيتون واطحنة والحمار الاشهب والخمار والازار المتمايل على كل خطوة .

— أحبك يا ابليس . .

— ومن رأى منكم منكرا . .

— استتروا . . استتروا . .

يفتح ثقب فى فم كبير . ينطق اللسان المتعب من الدفع .

— لم يكن بالصندوق الا قنانى الخمر الفارغة . .

— اوه . . اووه . .

— اللهم استرنا .

— استتروا . . أستتروا . .

ينحدر القمر فوق خط صدر ابى هلال . ينتهى الجمع . تموت النار فى الموقد . تسلم الايدى على الايدى والقلوب فى اجازة . تذوب الجلابيب بكل عطفة . تسكن الساحة . ويبقى وحيدا حمدون الشاب

الوزانـــى . عينـــان زرقاوان . خد ضحك به الورد . الشعر أسود فـــاحم يتدلى على القفـــا والخد والنـــاصية . جلده ناعم البياض كانثى أندلسيـــة . التربـــة والارض والنسمة . حمل أوانى الاكل الى مطبخ قريب من ســـاحة الذكر . مسجد درا الضمـــانة تغطيه اشعة القمـــر المنحـــدر على صدر أبي هلال . المسجد جـــاثم على نفسه كثور يأكل عنـــزة . التفت هو الى الوراء فى ظلمة المطبخ . كان وحيدا . اهـــداه أبوه لحلقة الذكر . الفقهـــاء يطاردونه . وهو يمتنع . المدينة كلهـــا ستـــر . ولا تقربوا الزنـــا . للذكر حظ الاثنيين :

ــ أريدك يـــا جـــرو ..

ــ الله يرحم والديك يا سيدى احمد .

ــ أنـــ أحترق وأنت تتمنـــع .

ــ أنت فقيه ومطلـــع . هذا حـــرام ..

ــ الحرام هو أن تمتنع عن الفعل .

ــ أووووه .

المصمصة . التذوق . ويتكاثف الذبـــاب حول الجثة . الاختناق . المصمصة . التذوق . البرد . لا يتكلم حمدون . يتألم صامتا . أصبح الجسد جرحـــا مخروطا . الابر تخيط الثوب لصاحب المقام ، ســـاكن دار الضمـــانة العظيـــم .

ــ احبـــك يـــا ابليـــس .

ــ لا أريـــد هـــذا .

ــ نحبك جميعـــا الى آخر العمـــر .

ــ استتـــروا .. استتـــروا ..

تطلع الشمس ، فيخرج أهل الفـــيران من غيرانهـــم . يدفنـــون موتـــاهم ، ويتصـــافحون . الاشجـــار سامقة فى السمـــاء . الارث . الاشجار عالية . الاصل والفصـــل . سجـــادة الصلاة تفـــوح منهـــا رائحة الكهف والفـــار . الانوف بهـــا زكـــام خـــالد . تنتشر الصحف. تقترب الشفـــاه من الآذان . مصمصة الكـــلام . الستـــر . الهمـــس المتداخل الضلوع . ترفع الايدى الى السمـــاء . ويتدثر أبـــو هـــلال بعبـــاءته ، يلهو مع شمس كل يوم .

ـ أرجـوك احمنـي منهـم .

ـ الله هو القوى يا ابنى . ادخل .

الغـار مظلم الضلوع ، تتسرب اليه البرودة . الليل نـائم على نفسه بداخل الغـار . كوة واحدة . من أرضية وسـط الدار تنحـدر درجـات حجرية . سجادة . سبحة . قنديل زيت . مرفع خشبي عليه كتب ومصحف . السكون . أغلق باب المغارة . القبر لا يكون أقسـى من الوجود بهذا الغـار فى صدر الارض . مـات الصدى والصوت . ولـم تبق الا الذكريـات تطـارد بعضها فى حلم هذا المكان النائـم فى قلب الارض . مات الابوان . تشرد الاخوة . كل اخـت التصقـت بزوجهـا . أوصدت الابواب . هطل مطر الخريف الذى سبقته ريـاح أكتوبر تنذر كل فقير بالانتحـار والغرق . الخطوة تتبع أختها فى رحلة قطمة خبز . يـا قوم انـى بشر مثلكـم . توصد الابواب . تنبـح الكـلاب بكل حسارة ، تتجمع وتطـارده . عروق الارض خضـراء لا ترتوى من الوحل . السلهـام الاسود والعمامـة البيضاء . الذباب. الجثـة لا تدفـن . النتـانة بالمؤخرات . تتدافع الديدان . حـررت الاقـلام موجبـا شرعيـا لسفك دمه وعرضه . العين التى لا تنام ، سـاهرة تسأل كل نافذة . تنبح الكلاب وتطـارده . تتعلق حبة الامل بكل مطرقة بـاب . الايدى الفامقة بالحنـاء ترفع الستار ، توصـد النوافذ . تعلـق الالسنـة .

ـ احبـك يـا ابليـس .

ـ كلنـا الي الجحيـم . .

ـ استتـروا ... استتـروا ...

النخلـة تعـانق النخلة . تحت المطر تطقطق أعراش الزيتون . يغطى عينيه ابو هلال حيـاء . عاد الليل وعاد الاب عبد الله . مائدة صغيـرة . فول مسحوق عليه بقعة زيت ، خبزة كبيرة زوادة مـاء .

ـ كل يا ابنى من طعـام متواضـع .

ـ بـاسـم اللـه الكريـم .

ـ عفـــاك اللـــه .

مسحنا أيدينـــا . نمت على حصير قصير . قرب الزواية تكومت على نفسي ككيس فـــارغ . الريح تعوى فى جسدى . الاب عبد اللـــه يصلـــى . يركع ويسجد . لا يتعب الاب عبد الله . وعندما انتهى من صـــلاتـــه . قرأ فى الكتـــاب الكبير .

ـ لـــم لا تقرأ يـــا ابنـــى ؟ ؟

ـ كرهت ذلـــك .

ـ استغفر الخـــالق . القراءة صقل للمرآة . .

ـ كرهـــت ذ ـــك .

ـ عفـــاك اللـــه .

فى الربع الاخير من الليل ، مدنى بنقود وجلبـــاب أسود . زوادة مـــاء وخبزة كبيرة . وطفحت دموعى لفراق الرجل . نظر الى بعمق ثم ابتســـم .

ـ الله مع كل غريب فى أرضه . سر فى حمى الله .

ـ مع الســـلامة .

ـ ترافقـــك سلامة اللـــه .

وبكيت وعلمت أن الارض لا تمـــوت أبدا تحت الاوحـــال . الليل مزرعة نجوم وقمر ورذاذ رقيق حفيف الورق بأرض المســـاخيط يعذبنى . فى الفجر ركبت شـــاحنة مجنونة . كـــان الســـائق ومساعده من مهربى الحشيش . وحدى بين الاكيـــاس وعلب الخشب لشحـــن الخضـــر . الطريق طويلة تنحدر تحت اشراقة اشعة الفجر الرقيق . الريح تعوى . الالـــم فى قاعدة الظهر . مزرعة يحرثهـــا الالـــم . تلفعت بالجلبـــاب . كنت هـــاربـــا من ارض المســـاخيط . لا يمر عليهم الزمن . ولا هم يشعرون . كنت هاربـــا . تكومت على نفسى ككومـــة من البصـــل . العلب الخشبية تتدافـــع عند كل منعطف . تزحمنى العلب الخشبية . تئن العضلات . انـــا أسطوانة مخروطة تصفر فيها الريـــح . أضـــواء كـــاشفة وحواجز . امر واشـــارة . كبوة الريح فى المنعطف . صفقت

اضلاع الشـــاحنة القديمة . الصراع والخوف فى حلقة الصدر . تكامت السنة النـــار . اصبحت الشـــاحنة زورقا . عتمة الليل تحيط بحدقتى العينين الزرقاوين . تمددت الارض ثـــم اهتزت . مـــات الســـائـــق ومســـاعده . الغربة والضيـــاع . ظلمة السجن قـــاتمة على العينين البـــاكيتين . رقم فى عنقى . طائرى أسود . الدمعة كبيرة على وجه اليتيـــم . خرقة باليـــة لا تستر شيئـــا . الارقـــام حولي تزدحـــم ، كالذبـــاب ، على الجثة . الحراس فى اجـــازة .

ـــ احبـــك يـــا ابليـــس .

ـــ كلنـــا فى الجحيـــم .

ـــ الحراس فى اجـــازة . لا تخـــف .

القنيطرة : مبارك الدريبى .